Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional

REINHART KOSELLECK

Historia de la Sociedad Política

|CENTRO DE|ESTUDIOS|POLÍTICOS Y|CONSTITUCIONALES|



Colección: *Historia de la Sociedad Política*
Director: BARTOLOMÉ CLAVERO SALVADOR

REINHART KOSELLECK

MODERNIDAD, CULTO A LA MUERTE Y MEMORIA NACIONAL

Edición e introducción
FAUSTINO ONCINA



CENTRO DE ESTUDIOS POLÍTICOS Y CONSTITUCIONALES
Madrid, 2011

El Centro de Estudios Políticos y Constitucionales agradece a los herederos del prof. Dr. Reinhart Koselleck el apoyo, colaboración y cesión de los derechos de autor que han hecho posible la publicación de este libro.

Traducción del alemán:
Miguel Salmerón Infante, caps. 1, 2, 3, 4 y 5
Raúl Sanz Burgos, caps. 6 y 7 y revisión

Catálogo general de publicaciones oficiales
http://www.060.es

Centro de Estudios Políticos y Constitucionales
Plaza de la Marina Española, 9
28071 Madrid
http://www.cepc.es

NIPO: 005-11-060-3
ISBN: 978-84-259-1529-1
Depósito legal: M. 47.370-2011

Preimpresión, impresión y encuadernación:
Sociedad Anónima de Fotocomposición
Talisio, 9. 28027 Madrid

Impreso en papel reciclado



Impreso en España - *Printed in Spain*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN[1]

FAUSTINO ONCINA
Universitat de València

En el año 2008 el Archivo de literatura alemana *(Deutsches Literatur Archiv)* de la ciudad natal de Schiller, Marbach, y el Centro alemán de documentación de historia del arte de la Universidad de Marburgo *(Deutsches Dokumentationszentrum für Kunstgeschichte - Bildarchiv Foto Marburg)* se convirtieron en las dos instituciones beneficiarias del legado de Reinhart Koselleck. El primero se hizo cargo de sus manuscritos y correspondencia (que supera los fondos incluso del centenario Ernst Jünger, también depositados allí) y el segundo recibió su abundante material fotográfico. Su catalogación con vistas a permitir el acceso de los investigadores exigirá no poco tiempo, pero promete ser una riquísima veta para explorar las corrientes intelectuales de la vieja República Federal y los derroteros de la nueva. Su intercambio epistolar con Karl Löwith, Arnold Gehlen, Carl Schmitt[2], Jürgen Habermas, Hans-Robert Jauß, Hans-Georg

[1] Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación «Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual: un reto para la Filosofía» (HUM2007-61018/FISO), cofinanciado con fondos FEDER, y de la acción complementaria «Estética de la memoria» (FFI2009-05695-E) del Ministerio de Ciencia e Innovación, y ha recibido su redacción definitiva en el Instituto de Filosofía de la Universidad Técnica de Berlín gracias a las sucesivas ayudas del Programa de Movilidad del Ministerio de Educación y del DAAD. Quiero manifestar mi agradecimiento a mi anfitrión, Prof. Thomas Gil.

[2] En 2004 Koselleck ya le comentó al Director del *Archivo de Marbach,* Ulrich Raulff, la posibilidad de depositar allí su legado y lo hizo con estas palabras: «La correspondencia con Carl Schmitt podría interesaros» (A. Cammann, «In Bildern lässt sich schneller denken als in Worten. Das Abenteuer Reinhart Koselleck beginnt erst: Die Hinterlassenschaft des großen deutschen Begriffshistorikers in Marbach und Marburg offenbart viele Wunder», en: *Die Zeit,* 20.05.2009, p.58).

Gadamer y Hans Blumenberg (por citar sólo algunas llamativas personalidades) permitirá abrir las venas de la historia conceptual. La ingente herencia fotográfica abarca desde la colección de imágenes relacionadas tanto con sus proyectos de investigación universitaria sobre iconología política, culto a la muerte y monumentos funerarios, como con campos de concentración y lugares de la memoria (o conmemorativos) hasta sus legendarias instantáneas de estatuas ecuestres. Además, con seguridad ambos inventarios no formarán compartimentos estancos —como tampoco el autor levantó un muro divisorio entre ellos—, sino que se fecundarán mutuamente y coadyuvarán a una reflexión que está hoy en boga sobre la interacción entre conceptos e imágenes, entre lo escrito y lo visual[3].

I. Síntesis de la historia conceptual y de la historia de la iconología: la obra pendiente sobre historia de la sensibilidad política

En el «Prólogo» a la versión original alemana de *Estratos del tiempo. Estudios sobre la Histórica,* Koselleck pergeña un ambicioso plan editorial que incluía la futura publicación de otros dos volúmenes. Su repentina muerte lo abortó. La prioridad del publicado en vida, *primus inter pares,* residía en que encaraba el tema por excelencia de su obra, una teoría de las estructuras temporales de las historias humanas, de sus experiencias y de sus relatos, y en que allanaba el camino a los dos siguientes volúmenes, el dedicado a la «teoría y praxis de la historia conceptual», aparecido con el título *Historias de conceptos* (2006), y los «estudios historiográficos sobre la historia como percepción *(Wahrnehmung)*»[4]. Como dice en su «Introducción», «todos mis trabajos puramente histórico-conceptuales, historiográficos o histórico-sociales, que están previstos para una edición separada, pasan aquí a un segundo plano en favor de los artículos que descubren primariamente líneas de fuga teórico-temporales»[5]. El entrelazamiento de los tres volúmenes se evidencia en que el primero anticipa claramente el rumbo de los que debían seguirle[6]. La semántica histórica no se agota en una filología para su disciplina y sus oficiantes, sino que la meta a la que apunta estriba en la tentativa de escanciar las condiciones de posibilidad de historias, una Histórica —más allá del sesgo que le dio Droysen a este término como simple doctrina del método—, con un insoslayable poso antropológico y epistemológico —que no sólo alberga un diagnóstico del presente sino asimismo un potencial predictivo del porvenir—. Ello ya se barruntaba en su espléndido libro *Futuro pasado* (1979).

El último tramo inédito de su programa al que aludíamos ha recibido diversos nombres: estética o sensibilidad política, semiótica de lo visual o de lo inefable[7] (por contraposición a la semiótica terminológica o conceptual), iconografía..., y, aun inconcluso, no lo ha dejado en barbecho, sino que ha prodigado sus incursiones en un campo especialmente abonado para el mismo y al que se aplicó con mimo y vehemencia en sus años postreros, si bien lo venía cultivando desde los agitados años 68: la iconología del culto a la muerte violenta. Todos recuerdan a Koselleck —desde luego sus anfitriones españoles, en abril de 2005, durante su visita a nuestro país— como una suerte de reportero gráfico, pertrechado de su cámara —la famosa Minox—, buscando denodadamente la instantánea de un monumento, a ser posible de una estatua ecuestre, y derrochando una infantil dicha al conseguirla. Se ha visto en esa pasión acrecentada con la edad una sublimación de su vocación frustrada de caricaturista[8]. Lamentablemente sólo nos ha quedado un *totum revolutum* de trabajos que todavía deben ser, en primer lugar, recopilados, y, en

[3] El Director del Archivo de Marburgo, Hubert Locher, ha llamado la atención sobre un temprano manuscrito en torno a la «iconología política», que testimonia las cavilaciones del catedrático de Bielefeld sobre el pensamiento en imágenes «Denken in Bildern. Reinhart Kosellecks Programm *zur politischen Ikonologie*» [*Zeitschrift für Ideengeschichte,* III/4 (2009), pp.81-96]. Una fotorreproducción de ese documento aparece en la p.83. A él nos referiremos con la abreviatura IP.

Nuestra Introducción se nutre en buena medida de algunos trabajos previos: *Historia Conceptual, Ilustración y Modernidad,* Anthropos, Barcelona, 2009; «Necrológica del *outsider* Reinhart Koselleck: el "historiador pensante" y las polémicas de los historiadores», en: Faustino Oncina (ed.), *Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual,* CSIC/Plaza y Valdés, Madrid-México, 2009, pp.233-267; «Los giros de la historia conceptual», en: *Palabras, conceptos, ideas. Estudios sobre historia conceptual,* Herder, Barcelona, 2010, pp.43-85.

[4] *Zeitschichten. Studien zur Historik,* Suhrkamp, Francfort del Meno, 2000, p.7. La traducción española (*Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia,* Paidós, Barcelona, 2001) no recoge estas páginas introductorias. El proyectado tercer volumen ha aparecido póstumamente, a cargo de Carsten Dutt (*Vom Sinn und Unsinn der Geschichte,* Suhrkamp, Francfort del Meno, 2010), que ya cuidó del anterior (*Begriffsgeschichten,* Suhrkamp, Francfort del Meno, 2006).

[5] *Ibid.,* p.10. Cfr. p.16.

[6] Así lo ejemplifican el ensayo sobre el concepto de «secularización» o el apartado «El culto político a los muertos y sus monumentos» del consagrado a «Las esclusas del recuerdo y los estratos de la experiencia. El influjo de las dos Guerras Mundiales sobre la conciencia social» (*Ibid.,* pp.177-202 —incluido en R. Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización,* Pre-Textos, Valencia, 2003, pp.37-71—; pp.265-284 —*Los estratos del tiempo,* pp.135-154—).

[7] «Bundesrepublikanische Kompromisse. Die Deutschen und ihr Denkmalskult. Rainer Metzger sprach mit Reinhart Koselleck», en: *Kunstforum,* 1996, p.468; «Politische Sinnlichkeit und mancherlei Künste», en: Sabine Arnold, Christian Fuhrmeister y Dietmar Schiller (eds.), *Politische Inszenierung im 20. Jahrhunder. Zur Sinnlichkeit der Macht,* Böhlau, Viena, 1998, pp.25-34.

[8] «Formen der Bürgerlichkeit. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Manfred Hettling und Bernd Ulrich», en: *Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung,* 2 (2003), p.73.

segundo lugar, enhebrados hasta formar un conjunto sistemático o al menos sistematizado. Ambas tareas están por hacer o siquiera por culminar y por eso puede parecer que estamos ante las piezas desperdigadas de un mosaico o de un puzzle que hay que recomponer. Es inevitable una inicial impresión rapsódica que obedece tanto a causas cronológicas como al género escogido para propagar sus investigaciones. Sorprendentemente continúan saliendo a la luz *post mortem* ensayos de Koselleck sobre el tema y ello obedece al ritmo lento de las publicaciones impresas (todavía más lento en el caso de los legajos depositados en los mencionados centros) y a que se hallan dispersos en órganos de difusión ya no estrictamente académicos, en los llamados *mass media*. La vena periodística la descubrió Koselleck tardíamente, pero, superado el falso prurito gremial, se entregó con devoción a atender las invitaciones de las redacciones y a darse a conocer como articulista. Diarios y semanarios de todo signo (los izquierdistas y alternativos *Tageszeitung* y *Libération*, el socialdemócrata *Süddeutsche Zeitung*, el progresista *Die Zeit*, el riguroso *Neue Zürcher Zeitung*, el provocador *Der Spiegel* y el liberal conservador *Frankfurter Allgemeine Zeitung*) lo reclamaban como colaborador o interlocutor. Hacía gala de un verbo grácil. No en vano obtuvo el premio Sigmund Freud a la mejor prosa científica en 1999.

Entre los materiales que dejó con miras a la «Introducción» —reconvertida por Carsten Dutt en «Epílogo»— al precitado segundo volumen, *Begriffsgeschichten (Historias de conceptos)*, ya póstumo, encontramos una réplica al reproche de Rolf Reichardt de que *de facto* la historia conceptual seguía practicando, pese a distanciarse en la teoría de la tradicional historia de las ideas, el «paseos por las alturas» propia de ésta[9]. Seguramente, también tendría reservada una contestación a otra de las quejas de su díscolo discípulo, quien aprovechaba cualquier ocasión para, a guisa de salmodia, señalarle otro déficit de índole iconológica. Reichardt persigue la reconstrucción del uso lingüístico social relevante y reprueba la praxis de la *Begriffsgeschichte*, que analiza palabras como portadoras autónomas de significado, desgajadas de contextos y situaciones comunicativas, atentando contra el carácter discursivo, esto es,

[9] Estas excursiones por las cimas *(Gipfelwanderungen)* «dan prioridad a los grandes teóricos canónicos desde Aristóteles hasta K. Marx, sin probar su representatividad social y sin penetrar en el lenguaje ordinario» [*Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich (1680-1820)*, Oldenbourg, Múnich, 1985, pp.62 ss.]. La réplica de Koselleck a la objeción de que practica una «literatura de altos vuelos» *(Höhenkammliteratur)* se halla en «Nachwort. Zu Einleitungsfragmenten Reinhart Kosellecks» de *Begriffsgeschichten*, pp.536-540. Dicha literatura, denostada por Reichardt, es empero muy provechosa, pues «registra o produce nuevos conocimientos, nuevas experiencias, que normalmente se le escapan al hablante ordinario..., porque la tarea del hablante ordinario no es reflexionar sobre sus propios presupuestos semánticos o sociales» (p.538).

pragmático, del lenguaje. Una *historia conceptual comprehensiva* debe tener en cuenta, aparte de textos, también acciones colectivas e imágenes, desembocando en una historia de símbolos[10]. Aboga por prestar más atención a la iconicidad de las palabras dominantes. La ilustración mediante imágenes de un concepto no sólo hace más claros su ámbito y sus relaciones semánticas que un escrito, sino que también muestra su carga emocional, su popularización y su fuerza apelativa. En suma, la *Begriffsgeschichte* ganaría en agudeza y penetración si pasara de estudios de palabras atomizadas a análisis de campos textuales y considerara también fuentes plásticas (eslóganes, acciones simbólicas, carteles, canciones, imágenes...). Se trata de una objeción tan repetida como insolvente si su destinatario es Koselleck[11].

En otras dos densas contribuciones —una programática y otra práctica[12]— el historiador maguntino incide de nuevo en la coyunda entre semántica histórico-social e iconografía. Junto a los archivos textuales, realza la memoria imaginaria del pasado como factor pregnante de las representaciones colectivas y la importancia de la visualización de los significados de las palabras. De manera explícita dictamina que la *Begriffsgeschichte* germana y los *GG* se han centrado en el plano léxico, pero apenas han aquilatado su difusión en formas ópticas y medios orales y semiorales. Ha habido, por tanto, un descuido de la narratividad de los conceptos, que para su propagación social juega un papel decisivo.

[10] «Wortfelder - Bilder - Semantische Nezte. Beispiele interdisziplinärer Quellen und Methoden in der Historischen Semantik», en: G. Scholz (ed.), *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*, Meiner, Hamburgo, 2000, pp.112, 115, 120, 123, 132.

[11] Basta cotejar las líneas directrices que remitió a los colaboradores del diccionario *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland (GG)* (8 tomos en 9 volúmenes, Klett-Cotta, Stuttgart, 1972-199) —quienes, ciertamente, no siempre se ajustaron a las mismas, siendo vulnerables a la mencionada objeción metodológica—. Expresa la necesidad de atender a la dimensión tanto pragmática (bajo la forma de la pregunta *«Cui bono*? ¿Quién usa un concepto, en qué situación y con qué intención?») como discursiva del lenguaje (que exige concentrarse en redes conceptuales) [«Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit», en: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 11 (1967), pp.88 ss.]. La respuesta a las reservas, en buena medida análogas a las de Reichardt, de Quentin Skinner y de John Pocock, resulta convincente [cf. «A Response to Comments on the Geschichtliche Grundbegriffe», en: H. Lehmann y M. Richter (eds.), *The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*, German Historical Institute, Occasional Paper N.º 15, Washington, 1996, pp.63-66].

[12] *«Historische Semantik* zwischen *lexicométrie* und *New Cultural History*. Einführende Bemerkungen zur Standortbestimmung» y *«Lumières* versus *Ténèbres*: Politisierung und Visualisierung aufklärerischer Schlüsselwörter in Frankreich vom XVII. zum XIX. Jahrhundert», en: R. Reichardt (ed.), *Aufklärung und Historische Semantik: interdisziplinäre Beiträge zur westeuropäischen Kulturgeschichte*, Duncker und Humblot, Berlín, 1998, pp.7-28, 83-170 (véanse sobre todo las pp.26-27, 36-37).

El ariete menoscaba justificadamente el macrodiccionario —de ahí que Reichardt coliderara otra empresa alternativa—, pero hoy sabemos que Koselleck muy pronto se planteó la simbiosis entre pensamiento e imagen.

Las nupcias entre la historia conceptual y la historia de la iconología son propiciadas no sólo por el *prius* de la Histórica respecto a ambas, sino por la vigencia de los criterios que han regido sus investigaciones y, consiguientemente, por su focalización en el nicho de la modernidad (en la *Sattelzeit* o *Schwellenzeit,* a la que luego nos referiremos). He aquí un hilo conductor que nos permite catalogar, ponderar y organizar los materiales que nos ha legado, más allá de la falsa impresión de estar ante un «revoltijo» o magma de trabajos menores sin orden ni concierto. En los tempranos estudios sobre el profesor de Bielefeld la alusión a esta faceta de su obra era exigua o exótica, o bien era relegada a pura anécdota o sencillamente ninguneada[13]. E incluso cuando comenzó a salir de su ostracismo inicial y a conquistar protagonismo, algún mandarín de su disciplina con quien no se negó a cooperar científicamente, H.-U. Wehler vg., bloqueó sus resultados[14]. Las recientes monografías a él dedicadas

[13] Ch. Dipper, p. ej., en su exhaustivo rastreo del deslizamiento de la historia conceptual a la teoría de los tiempos históricos, no se detiene en la investigación iconográfica de Koselleck [«Die "Geschichtlichen Grundbegriffe". Von der Begriffsgeschichte zur Theorie der historischen Zeiten», en: *Historische Zeitschrift,* 270 (2000), pp.281-308].

[14] Su relación con Wehler y Jürgen Kocka ha girado en torno al historicismo (que para ellos es sospechoso) y a la teoría de la modernización (en la medida en que ambos la han usado para una superación, controlada historiográficamente, del pasado de la nación alemana). A pesar de sus divergencias con dichos colegas de Bielefeld, Koselleck participó en la fundación de la revista *Geschichte und Gesellschaft.* Mientras que para el último hay una paridad y complementariedad entre la dimensión hermenéutica y la social-histórica, los primeros entendieron maniqueamente la polémica Gadamer-Habermas, que, en términos simplistas, pueden encarnar, respectivamente, el conservadurismo y el liberalismo, cuando en realidad Habermas aboga por una hermenéutica profunda [*Tiefenhermeneutik* - véase «La pretensión de universalidad de la hermenéutica» (1970), en: *La lógica de las ciencias sociales,* Tecnos, Madrid, 1988, pp.291, 297, 302]. Otro punto duradero del litigio estriba en que Koselleck no ha aceptado el concepto de *Sonderweg* (cfr. Jürgen Kocka, «Tras el fin de la *vía especial.* Sobre la solidez de un concepto», en: *Historia social y conciencia histórica,* Marcial Pons, Madrid, 2002, pp.195-210) por considerarlo débil teóricamente, nulo cognoscitivamente y propio de una historización normativa. Son notorias las puyas que lanza contra la moralización de la historia y de la política, que abocan a una suerte de jacobinismo y a una jibarización, cuando no decapitación, de la responsabilidad. Evoquemos igualmente los recelos de Gadamer (reivindicando una metacrítica) y de su alumno respecto a la Ilustración y la crítica (denunciadas por su hipocresía y criptobelicismo). Koselleck se involucró —sutil y oblicuamente— en el debate sobre el *Sonderweg,* el cual surge en un marco prefigurado por la controversia desencadenada por Fritz Fischer en 1961, que implícitamente defendió la mímesis en lo concerniente a las metas bélicas entre la Alemania imperial y la nazi, peraltando, por tanto, en detrimento del mismo Auschwitz, el *camino* a Auschwitz desde 1914. Los apo-

han enhestado los mismos a otras publicaciones suyas de gran impacto[15]. Por eso la elucidación del nexo entre historia conceptual e iconología se vuelve más perentoria. Koselleck la ha afirmado, pero no la ha desmenuzado expresa y exhaustivamente, si bien la obra póstuma puede colmar esta laguna —de hecho ya lo está haciendo—. En su entrevista madrileña con Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes, a la pregunta sobre la «relación metodológica entre sus estudios sobre monumentos de homenaje a los caídos y la historia de los conceptos», responde esquivamente desmarcándose de Pierre Nora y de sus *lieux de mémoire* por su subordinación a la constitución de la identidad francesa. Sólo más tarde y con un decepcionante laconismo declara que «entre la visualización y la racionalización desde el punto de vista conceptual» no existe diferencia, sino «que ambas aproximaciones son muy similares»[16]. Aquí es suficientemente contundente, pero demasiado parco. Es importante, no obstante, subrayar que el autor no aprecia un hiato entre ambos terrenos, ni un salto cualitativo. La atención a la arquitectura y estatuaria memorialista no corresponde a un perfil investigador nuevo y autónomo, sino que forma parte del desarrollo natural de la historia conceptual, de una evolución que le es inalienable y a la postre necesaria[17]. Pero, amén de este nexo que ha ido estrechándose con los años, entre los legajos inéditos (y no sólo en ellos) hallamos apuntes embrionarios de la sinergia entre concepto e imagen, *verba* y *pictura.*

logetas del *Sonderweg* pusieron énfasis en la vía infausta conducente a 1945 —se ocuparon del protonazismo más bien que del nazismo, aunque Wehler ha subsanado ese déficit con un discutido cuarto volumen de su serie *Deutsche Gesellschaftsgeschichte* (*Vom Beginn des Ersten Weltkrieges bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914-1949,* Beck, Múnich, 2003). También se produjeron desavenencias a causa de la común línea de investigación sobre *«Bürgertum»,* al rechazar Wehler la decantación de Koselleck por los monumentos como modo de mediación y transmisión sensible de experiencias históricas y no admitir las colaboraciones de su equipo en la colección *«Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte».* Koselleck las alojó finalmente en su propia colección *«Sprache und Geschichte».* Mientras que el último realiza una investigación comparativa e internacional, el tándem citado prima la nacional [«Reinhart Koselleck im Gespräch mit Christof Dipper, Begriffsgeschichte, Sozialgeschichte, begriffene Geschichte, en: *Neue Politische Literatur,* 43 (1998), pp.197-199, 205].

[15] Kari Palonen, *Die Entzauberung der Begriffe. Das Umschreiben der politischen Begriffe bei Quentin Skinner und Reinhart Koselleck,* Lit Verlag, Münster, 2004, pp.286 ss.; Willibald Steinmetz, «Nachruf auf Reinhart Koselleck (1923-2006)», en: *Geschichte und Gesellschaft,* 32 (2006), pp.427 ss.

[16] «Historia conceptual, memoria e identidad (II). Entrevista a Koselleck», en: *Revista de libros,* n.° 112, abril 2006, p.7.

[17] «Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels», en: H.E. Bödecker (ed.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte,* Wallstein Verlag, Göttingen, 2002, p.31. Aquí reconoce que los presupuestos metodológicos y doctrinales del macrodiccionario *GG* acabaron siendo para él una «camisa de fuerza teórica».

II. Estética de la memoria: genealogía y aplicación

II.1. *Estética*

Su interés en la estética de la memoria no sólo obedece a sus pinitos como caricaturista, sino también a motivos biográficos. Por un lado, pertenece a la denominada generación escéptica; por otro, la cultura hegemónica en su nido académico, Heidelberg, era la hermenéutica. Allí se doctoró en 1954 con una tesis sobre *Crítica y crisis. Una investigación sobre la función política de la imagen dualista del mundo en el siglo XVIII,* cuyo título modificaría ligera pero elocuentemente con miras a su publicación cinco años más tarde. Desde entonces no han cesado las reediciones de *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués.* Aun tras incorporarse al «Grupo de trabajo de historia social moderna» de Werner Conze, que apadrinó su habilitación en 1965 *(Prusia entre Reforma y Revolución. Allgemeines Landrecht, administración y movimiento social de 1791 a 1848),* Koselleck no se salió del todo de la órbita intelectual gadameriana sin estar ya bajo su égida, y todavía con un pie en el campus a orillas del Neckar comenzó a frecuentar el cenáculo itinerante *Poética y Hermenéutica,* en el que, como recuerda Odo Marquard, «quien marcaba el paso era Hans Robert Jauss, pero no había duda de que quien dominaba como filósofo era Hans Blumenberg»[18]. Su primer encuentro tuvo lugar en Giessen en 1963, y junto a los cuatro fundadores, Hans Blumenberg, Clemens Heselhaus, Wolfgang Iser y Hans Robert Jauss, Koselleck —por entonces adscrito al Departamento de Historia y todavía sólo con el grado de doctor— participó desde el principio en sus reuniones. Ahí se daban cita enseñantes de filosofía, filologías (alemana, inglesa, románica y eslava), historia moderna e historia del arte (con un representante de esta última, Max Imdahl, Koselleck iniciará una larga amistad)[19]. Los impulsores, pronto llamados «arcontes», de tan extravagante e influyente círculo frisaban los cuarenta y engrosaban la generación de los retornados de la guerra que acababan de ganar sus cátedras, comprometidos con las reformas de estudios y con la creación de nuevas universidades de los años 60, que, tras el fracaso y la crisis de las mismas, decidieron cultivar extra muros sus inquietudes. La novedad del grupo *Poética y Hermenéutica* —cuyo núcleo duro fue ampliándose por cooptación— estriba en su interdisciplinaridad, en su modo de trabajo dialógico y en el permanente reciclaje de sus objetivos[20]. Hubo una simultaneidad entre el nacimiento de *Poética y Hermenéutica* (y su transversalidad), la decadencia de las viejas Facultades y su disolución en áreas de conocimiento aisladas. En sus albores fue considerado un diletantismo antigremial, la provocadora tentativa de conciliar lo inconciliable. El restablecimiento de la conexión entre lo académicamente atomizado le correspondió a la hermenéutica y no al ideal positivista de la ciencia preponderante. La Escuela de Constanza de ciencia literaria (esto es, la estética de la recepción) y la historia conceptual del lenguaje político-social desarrollada en Heidelberg se independizaron metódicamente, pero continuaron viviendo de la herencia de Gadamer, tal como decía Koselleck en la larga necrológica que le dedicó[21].

Luego una base común fue la comprensión del sentido estético como el mejor catalizador de la comunicación más allá de las especialidades. Una segunda base de consenso radica en la cercanía a la historia conceptual. Desde el punto de vista hermenéutico, la experiencia estética y la histórica están hermanadas. La impronta de Koselleck en la terminología de los participantes se transparenta en una suerte de jerga, de cosecha propia, de la que se apropiarán los integrantes del cenáculo a guisa de palabras talismanes: *Sattelzeit, experiencia y expectativa, aceleración, singular colectivo...* Además, intervendrá en varios de los volúmenes de la colección homónima y será coeditor de un par[22]. El primer ensayo *publicado* de gran calado sobre iconografía emergió en el marco de un simposio del grupo, consagrado a la «identidad», si bien empezó a ocuparse de las representaciones de la muerte en la revolución y la guerra con ocasión de la revuelta estudiantil de 1969/70. El hecho de que «Monumentos a los caídos como lugares de fundación de la identidad de los supervivientes» apareciera acicateado por los encuentros de *Poetik und Hermeneutik* revela que la inclinación estética de Koselleck halló aquí un humus inmejorable[23]. Su coetaneidad con *Futuro pasado*

[18] «Descarga del absoluto. *Para Hans Blumenberg,* in memoriam» [1996], en: *Filosofía de la compensación,* Paidós, Barcelona, 2001, p.111.

[19] «Vorwort» a H.R. Jauss (ed.), *Nachahmung und Illusion,* Fink, Múnich, 1964 (2.ª edic. 1969), pp.6-7; H.R. Jauss, «Epilog auf die Forschungsgruppe *Poetik und Hermeneutik*», en: G.V. Graevenitz y Odo Marquard (eds.), *Kontingenz,* Fink, Múnich, 1998, pp.525-533.

[20] Al comienzo ridiculizado por su carácter anticientífico, Blumenberg enunció lo que el grupo entendía por interdisciplinaridad. Su necesidad se presenta si «a una cuestión en la demarcación fáctica de las disciplinas todavía no se le ha hecho justicia y sólo en el reino intermedio de las especialidades aparecen nuevos aspectos y problemáticas» (Jauss, «Epilog», pp.530-532).

[21] «Er konnte sich verschenken», en: *Süddeutsche Zeitung,* 14 de marzo de 2003, p.14.

[22] Jauss, «Epilog», pp.527-529, 532-533. Véanse Reinhart Koselleck y Wolf-Dieter Stempel (eds.), *Geschichte - Ereignis und Erzählung* (Poetik und Hermeneutik V), Fink, Múnich, 1973; Reinhart Herzog y Reinhart Koselleck (eds.), *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein* (Poetik und Hermeneutik XII), Fink, Múnich, 1987.

[23] «Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden», en: Odo Marquard y Karlheinz Stierle (eds.), *Identität* (Poetik und Hermeneutik VIII), Fink, Múnich, 1979, pp.255-276 (es uno de los textos traducidos en esta antología).

(1979), y, por tanto, con las inquietudes de la semántica histórica, sugiere que la *Begriffsgeschichte* se anticipa al viraje icónico de las ciencias del espíritu. No sólo asimiló el *linguistic turn* (en su factura analítica y hermenéutica), sino que, en cierto respecto, también se adelantó al *pictorical turn* o *iconic turn* que propulsaron en el ámbito anglosajón W. J.T. Mitchell[24] y en el germano Gottfried Boehm (muy ligado a Gada-

[24] Mitchell define la «iconology» en el sentido literal del término como «un estudio del "logos" (las palabras, ideas, discurso o "ciencia") de los "iconos" (imágenes, pinturas o semejanzas)». Es, por consiguiente, una «retórica de las imágenes» en un doble sentido: en primer lugar, como un estudio de «qué decir acerca de las imágenes» —la tradición del *«art writing»* que se remonta a las *Imagines* de Filóstrato y que trata centralmente de la descripción e interpretación del arte visual—; y, en segundo lugar, como un estudio de «lo que dicen las imágenes, esto es, los modos en que parecen hablar por sí mismas para persuadir, contar historias o describir» (*Iconology: Image, Text, Ideology,* The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1986, pp.1-2).

Un árbol de familia de las imágenes *(likeness, resemblence, similitude)* sería como sigue: 1) *Graphic (pictures, statues, designs)*; 2) *Optical (mirrors, projections)*; 3) *Perceptual (sense data, "species", appearances)*; 4) *Mental (dreams, memories, ideas, fantasmata)*; 5) *Verbal (metaphors, descriptions)* (pp.9-10). El trabajo de Goodman, Gombrich, Lessing y Burke proporciona una panorámica de las figuras de la diferenciación entre textos e imágenes (p.51). Un autor muy apreciado por Koselleck, Lessing, podría fungir de precedente de la iconología de la muerte, no sólo por el *Laoconte* (Tecnos, Madrid, 1990), sino también por el breve tratado *¿Cómo los antiguos se imaginaban a la muerte?* (*La Ilustración y la muerte. Dos tratados,* Debate, Madrid, 1992). Por otro lado, las reticencias de Koselleck a incorporar las metáforas —que Mitchell incluye en el árbol genealógico de los iconos— al lexicón *GG* choca con su capacidad para inventariarlas: además de la archiconocida *Sattelzeit,* destaca una metáfora geológica, *Zeitschichten,* que da título a uno de sus libros. En el último volumen de *GG* presenta un sumario de las principales críticas vertidas a ese macrodiccionario. Entre las que considera justas —«Algunas objeciones remiten inevitablemente a nuevos planteamientos que reclaman su propio derecho»— menciona ésta: «Igualmente cabe objetar que lo metafórico de nuestros conceptos, como ha indicado Hans Blumenberg, no ha sido estudiado sistemáticamente. Todos estos postulados aguardan una ulterior elaboración que habría sobrepasado nuestro lexicón de haberse abordado de inmediato» (*GG,* vol. 7, Klett-Cotta, Stuttgart, 1992, p.VIII). Los umbrales dentro de los que se mueve son la definición y la metáfora. De la primera se desmarca Koselleck por su carácter ahistórico y su pretensión de univocidad, lo que separa su proyecto de una historia de las palabras o terminológica [«Introducción» al volumen 1 de *GG,* pp.XIX-XX, XXII-XXIII; cfr. *Futuro pasado* (FP), Paidós, Barcelona, 1993, pp.117-118]. La historia de los conceptos no ha podido resistir la pujanza metaforológica, y la misma editorial que antaño promovió el *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* la suiza Schwabe, junto a la Academia de las ciencias y de la literatura maguntina, tan activa también en el alumbramiento de la *Begriffsgeschichte,* patrocina una empresa análoga sobre las metáforas (*«Das Metaphernprojekt - Scientia Metaphorica»*), liderada por Lutz Danneberg, Petra Gehring, Helmut Kühn, Roland Kany, Margarita Kranz y Jürgen Niederhause. En el ínterin, y ante la parálisis de tal empresa elefantiásica, Ralf Konersmann ha editado *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2007). En «Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia» Koselleck afirma que todo discurso se nutre de la posibilidad de hacer referencia a un saber preestablecido, depositado en el lenguaje y repetible:

mer), y que con el tiempo ha cuajado en una ciencia híbrida, bautizada como *Bildwissenschaft*[25]. Desde la dirección del prestigioso *Centro de investigación interdisciplinar* de la Universidad de Bielefeld animó ya en 1976 un frente común de trabajo en torno a «imágenes de la muerte y monumentos funerarios: iconología política entre arte y política», alternándolo con otro sobre «lingüística e historia». Contaba con sólidos rudimentos teóricos, por su familiaridad con *Verdad y método,* donde Gadamer despliega una doctrina de la imagen, y con Max Imdahl —miembro asimismo del grupo *Poética y Hermenéutica* y muñidor de una teoría rotulada Icónica *(Ikonik),* que pretende enmendar la iconología de E. Panofsky—. Imdahl prologó su libro de caricaturas —un divertimento— *Vorbilder-Bilder* (1983) y colaboró en el trabajo citado arriba (junto a Peter Anselm Riedl, también historiador del arte y colega en sus tiempos de Heidelberg). Luego todo ello integra el *background* de Koselleck. Pero el primer ensayo iconográfico citado tuvo sus preámbulos, algunos conocidos y otros recientemente revelados.

II.1.1. Iconología política: incursión y excurso

El depósito del legado en los mencionados archivos de Marbach y de Marburgo ha arrojado alguna luz sobre sus escarceos iconográficos. Se ha hallado un escueto programa sobre iconología política *(Zur politischen Ikonologie)* fechado en 1963. Hasta ahora se consideraban sus primeros tanteos en este ámbito un excurso sobre un cuadro de Albrecht Altdorfer, *La batalla de Alejandro en Issos,* inserto en su lección de habilitación, que pasó a ser el capítulo inaugural de su mejor libro, *Fu-*

«Tomemos el ejemplo de la "metafórica", ese cumplimiento inmanente al lenguaje, que en el nivel de las comparaciones crea conocimiento y engendra saber. Una frase evidentemente desprovista de sentido como "Alejandro es un león" sólo se comprende si somos capaces de reproducir el símil de que Alejandro lucha con valentía e intrepidez, y vence como un león. Para ser eficaz, la metáfora vive de los conocimientos lingüísticos previos y de una utilización repetida en el seno de una comunidad de lengua. Esto vale de modo general. No puede entenderse ninguna frase, hablada o escrita, que no recurra a algo ya inscrito en la lengua, a la precomprensión en el sentido de Hans-Georg Gadamer» [*Revue de Synthèse,* 1 (2006), p.160; se trata del discurso de apertura del congreso *Historische Anthropologie,* que tuvo lugar en Fribourg-en-Brisgau en septiembre de 2005]. Es la misma conferencia, con matices, que pronunció en el *Centro de Estudios Políticos y Constitucionales* de Madrid en la primavera de 2005 [*Revista de Estudios Políticos,* 134 (2006)]

[25] Gottfried Boehm (ed.), *Was ist ein Bild?,* Fink, Múnich, 1994; íd., *Wie Bilder Sinn erzeugen: Die Macht des Zeigens,* Berlin University Press, Berlín, 2010; Klaus Sachs-Hombach, *Wege zur Bildwissenschaft. Interviews,* Herbert von Halem Verlag, Colonia, 2004; íd., *Bildwissenschaft. Disziplinen, Themen, Methoden,* Suhrkamp, Francfort del Meno, 2005.

turo pasado. Ese capítulo, titulado «Futuro pasado del comienzo de la modernidad», se remonta a los años 68. Mientras que bastantes colegas buscaban una salida profesional en otros países o se agazapaban en sus despachos a modo de ciudadelas, temerosos de las protestas estudiantiles, Koselleck era de los pocos que no sólo no rehuía el contacto con los díscolos sino que iba a su encuentro en las tabernas de Heidelberg. Precisamente su deseo de ofrecer a los revueltos discentes una actividad académica atractiva para los tiempos que corrían entonces le espolea a proponer un curso sobre muertes violentas[26].

Su reflexión sobre el cuadro de Altdorfer, en la actualidad en la Pinacoteca Antigua de Múnich, abría y cerraba el capítulo aludido. La pintura escogida era la favorita de Napoleón, quien la colgó en su baño en St. Cloud, donde en su intimidad, cabe aventurar esa hipótesis, proyectaba su figura en la de Alejandro Magno. Plantea un asunto caro a la órbita de los intereses filosóficos, primordialmente hermenéuticos, de aquellos años: la mediación entre el sujeto y el objeto y sus tiempos, presente y pasado, ya del pintor y de la escena histórica representada, ya de los espectadores y del cuadro. Fue un encargo realizado en 1528 por el duque Guillermo IV de Baviera, que mandó hacer una serie de obras sobre sucesos bíblicos y de la antigüedad clásica para decorar una de sus casas de recreo. Altdorfer traza sobre el lienzo la batalla de Issos en el año 333 a. C., que franqueó la era del helenismo. En su superficie se despliegan los choques entre los jinetes acorazados y las tropas de lanceros; se contraponen los bríos victoriosos de los macedonios con Alejandro al frente y el desconcierto de los persas con Darío en fuga. El artista incurre en varios anacronismos: p. ej., consignar las cifras de los participantes en la contienda, de los caídos y de los prisioneros, que da el romano Curtius Rufus (41-54 d. C.) en su narración de la vida de Alejandro Magno[27], y que aparecen recogidas en el estandarte. Esa convergencia entre historia acontecida *(Geschichte, historia res gestae)* e historia relatada *(Historie, historia rerum gestarum)* será posterior y se consumará a partir del siglo XVIII. Pero hay otro anacronismo de mayor alcance fácilmente perceptible. Los persas se asemejan a los turcos que en vano asediaron Viena en 1529, el mismo año en que terminó el cuadro, y de este modo Alejandro y Maximiliano se aproximan ejemplarmente hasta el punto de compartir espacio de experiencia, unidad generacional: «El presente y el pasado quedaron englobados en un horizonte

[26] «Para los estudiantes, que querían ser revolucionarios, debía ser un buen tema: muertes violentas desde las guerras campesinas a Kennedy. Sin embargo, los estudiantes marxistas se negaron; para ellos era un tema demasiado burgués. Pero me di cuenta de cuánto quedaba todavía por investigar» («Bundesrepublikanische Kompromisse», pp.467-468).

[27] Quinto Curcio Rufo, *Historia de Alejandro Magno,* Gredos, Madrid, 1986.

histórico común» (FP, 22). Pero el pintor va más allá de esta diferencia temporal de nada menos que 1.800 años, pues no sólo hace contemporánea suya esa batalla, sino que la dotó de intemporalidad. No sólo trastoca las coordenadas cronológicas, sino que trasciende la propia cronología al atribuirle un rango escatológico y trocar la batalla de Alejandro en un preludio de la lucha final entre Cristo y el Anticristo[28]. Apenas 300 años después de la gestación del cuadro, Friedrich Schlegel, que pudo ver la pintura en el Louvre, adonde había sido llevada por las huestes napoleónicas, reconoció en esa *«obra maravillosa... la más elevada aventura de la antigua nobleza»*. Pero así peralta la distancia crítico-histórica y declina los tiempos de quien contempla (Schlegel), de quien pinta (Altdorfer) y de lo que representa la obra (el hito de la antigüedad reflejado en el lienzo), no confundiendo esos distintos niveles. Altdorfer (que parecía pertenecer a la misma generación que los protagonistas de la batalla de Issos, a pesar del lapso de 1.800 años que los separan) y Schlegel ya no comparten espacio de experiencia, aunque entre ellos median apenas tres centurias. ¿Por qué autor y espectador ya no son coetáneos? Koselleck sostiene que «en estos siglos se produce una temporalización de la historia» que culmina en «aquel tipo peculiar de aceleración que caracteriza a nuestros modernos» (FP, 23). En lugar del esperado fin del mundo se había inaugurado una era distinta: «a partir de la segunda mitad del siglo XVII... se vivió en un tiempo nuevo y se supo que se vivía en un tiempo nuevo» (FP, 31). El progreso libera a la modernidad de su propio pasado, y el futuro se distingue «por la aceleración con la que viene a nuestro encuentro y... por su carácter desconocido, pues el tiempo acelerado en sí, es decir, nuestra historia, acorta los espacios de experiencia, los priva de su constancia y pone en juego continuamente nuevas incógnitas»[29]. En 1800 el lienzo, que ha conducido de la Reforma a la Revolución, del acortamiento del tiempo a la aceleración, recaló, como dijimos, en el cuarto más íntimo de Bonaparte. ¿Acaso se preciaba de ser un émulo de Alejandro? Desde luego, no se nos puede escapar un paralelismo. Napoleón, que destruyó el Sacro Imperio Romano, se casó en segundas nupcias con la hija del último

[28] FP, 24. La presencia de dos cuerpos celestes refleja las dimensiones cósmicas atribuidas a la batalla, con el apoyo de una cita bíblica (Daniel 7) que describe el hecho como parte del plan de Dios para la humanidad, donde el reino de Alejandro Magno fue sucedido por el Imperio Romano, que a su vez fue sucedido por el Sacro Imperio Romano Germánico. Por tanto, toda la pintura es una exhortación al emperador Carlos V para que aplaste a los turcos. Los dos ejércitos se transformaron en una masa de gente en la que no pueden distinguirse los bandos. Las armaduras que utilizan los soldados son las empleadas en el siglo XVI.

[29] FP, 36-37. También de este tema trata precisamente el primer artículo que integra nuestro volumen *El siglo XVIII como comienzo de la Edad Moderna.*

emperador, tal como había hecho dos milenios antes Alejandro con la hija de Darío (FP, 40).

El problema hermenéutico de la mediación de presente y pasado, el cambio de la percepción del tiempo, se puede abordar siguiendo el currículum de los conceptos en los textos históricos, pero también investigando las imágenes y su recepción. El cuadro histórico y la historiografía tienen propósitos similares: muestran un acontecimiento del pasado como presente para hacerlo así inteligible. Altdorfer pinta a los combatientes de una batalla que aconteció en la Antigüedad con una vestimenta de su presente. Este anacronismo revela una unidad generacional, un espacio de experiencia común al artista y a las personas que vivían en la época representada. Esa comunidad no se repetirá tres siglos después con Friedrich Schlegel, que se mofará de ello. Por medio de una imagen consigue ejemplificar la relación inmediata de los inicios de la modernidad con el pasado demarcándola de su comprensión posterior.

Su digresión sobre la pintura de Altdorfer puede considerarse como una tentativa de iconología política, pero en este ensayo que se incuba en 1965 la imagen no es protagonista. El apunte inédito hallado en el legado de Koselleck y fechado en 1963 parece ir más allá del mero cometido didáctico, ilustrativo, de la imagen. Amén de ser la primera ocurrencia de una terminología que empleará ulteriormente, en él se elucidan los lazos entre imagen, lenguaje y pensamiento en conexión directa con la lectura del libro de Arnold Gehlen *Zeit-Bilder*[30]. «Pensar en imágenes» es un «proceso originario», en la medida en que las palabras de los niños son denominaciones de recuerdos de imágenes. Un «estrato plástico es siempre inmanente al lenguaje», lo que permite la posibilidad de «hablar con imágenes». La trascendencia política del asunto reside en la capacidad de seducción de lo óptico: «Con imágenes se puede pensar más deprisa que con palabras: hay un plano sin palabras del pensar». La eficiencia ideológica de lo visual consiste en su carácter pegadizo: «La imagen entra más fácilmente que la palabra». La propaganda nazi, un episodio crucial en su juventud, reveló la fuerza persuasiva, embaucadora, de la imagen. Su sobrevaloración conduce a la infantilización, tal como desea el mercado y la demagogia. Las imágenes tienen funciones retóricas, inducen al consumidor a la compra de la mercancía; son sugestivas, nos hacen creer que conocemos algo, cuando en realidad no es así (IP, 83).

Análogamente a la *«transformación de la racionalidad plástica»* que traza Gehlen y según la cual la historia del arte se divide en tres fases:

[30] *Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei*, Athenäum Verlag, Francfort del Meno, 1960 (*Imágenes de época*, Península, Barcelona, 1994).

el arte ideal de la presentización, el arte realista y la pintura abstracta, Koselleck bosqueja la evolución del uso político de la imagen, que va desde las antiguas imágenes sarcásticas, burlescas, dirigidas a la lectura, que incluso proporcionaban la leyenda para su interpretación, hasta la «emancipación de la imagen respecto de la palabra» en la modernidad[31]. Tal emancipación sería la condición de posibilidad de la utilización ideológica de la imagen, de un modo no conocido antes. Este conato de programa iconológico pretende no tanto una antropología de la imagen o una clarificación filosófica del nexo entre lo óptico y lo conceptual como la explicación de la influencia de la imagen moderna en el ámbito público, que, paradójicamente, se distingue por una «primitivización del mundo icónico político», por el uso «de medios estéticamente elegantes con miras a engañar sin palabras». El historiador debe ocuparse de las imágenes para que no se le escape un vehículo decisivo de la formación o deformación del poder (IP, 83).

Nuestros sentidos preceden a toda cultura. La visibilidad y audibilidad del mundo antecede a su legibilidad. Imágenes y sueños[32] hablaban en otros tiempos directamente. Incluso cuanto más remotos, más fuerza enunciativa gana la plasticidad de las fuentes escritas. Por tanto, para la praxis del historiador son importantes, junto a sus métodos crítico-filológicos, también los enfoques icónicos, sin los cuales no es posible desglosar ninguno de los espacios de experiencia pretéritos[33].

II.1.2. Iconografía, iconología, icónica: etapas de una aproximación asintótica a la historia de la sensibilidad política

Probablemente, Koselleck extrajo el concepto de *iconología* de la historia del arte. En los años 60 no era muy frecuente. Por el contrario,

[31] IP, 83. Cfr. *Zeit-Bilder*, 14-16, 162; *Imágenes de época*, 30-32, 249.

[32] Koselleck fue un pionero en los estudios de los sueños durante el Tercer Reich («Terror y sueño», en: FP, pp.267-286, y su postfacio a Charlotte Beradt, *Rêver sous le IIIe Reich*, Payot, París, 2004). Algún renegado de la historia conceptual sostiene que esos trabajos son los únicos que merecen ser salvados, una vez ha quedado desplazada por una pujante metaforología (H.U. Gumbrecht, *Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte*, Fink, Múnich, 2006). A este propósito se ha desatado una polémica entre este autor, que, paradójicamente, ha redactado artículos para casi todos los léxicos bajo palio histórico-conceptual, y C. Dutt [C. Dutt, «Postmoderne Zukunfstmüdigkeit. Hans Ulrich Gumbrecht verabschiedet die Begriffsgeschichte», en: *Zeitschrift für Ideengeschichte*, I/1 (2007), pp.118-122; H.U. Gumbrecht, «(Un)dankbare Generationen. Eine Replik auf Carsten Dutt», en: íd., I/3 (2007), pp.122-124; C. Dutt, «Keine Frage des Alters. Eine Duplik», en: íd., pp.125-127].

[33] «Prefacio» a *Mundus in imagine. Bildersprache und Lebenswelten im Mittelalter. Festgabe für Klaus Schreiner*, Fink, Múnich, 1996, pp.9-10.

el de *iconografía* estaba bastante difundido. El adjetivo «iconológico» y la expresión «iconología crítica» como una forma determinada del análisis de imágenes en un contexto histórico-conceptual aparecen en Aby Warburg. El ejemplar de Koselleck del libro de Erwin Panofsky[34] *Studies in iconology* (1939) contiene numerosas anotaciones. Pero, aparte de en el título, Panofsky no brinda ninguna elucidación de su significado. El uso diferenciado de iconografía e iconología tiene lugar explícitamente en 1955. La iconología surgiría de la unión de la iconografía con otros métodos (histórico, psicológico, crítico) y por tal se entendería «una iconografía dedicada a lo interpretativo»[35]. En los años 50 se emplea el

[34] Panofsky se curtió en la Biblioteca que fundó Warburg en Hamburgo, luego, ante el amenazante ascenso del nazismo, trasladada a Londres. Dicha Biblioteca funcionaba como un centro de trabajo multidisciplinar, y en ese foro (abierto en 1926, pero cuyo proyecto se remonta a 1909) encontró, p. ej., la fecunda inspiración de Ernst Cassirer y de su filosofía de las formas simbólicas. En 1993 la ciudad de Hamburgo recuperó la antigua sede de la Biblioteca poniéndola de nuevo a disposición de los investigadores. El ensayo de A. Warburg aludido arriba se titula «Arte italiano y astrología internacional en el palacio de Schifanoia en Ferrara», conferencia pronunciada en 1912 y publicada en 1922. Para datos más precisos de la bibliografía de los autores que irán apareciendo en este apartado remitimos al artículo de H. Locher, cit.

[35] *Sinn und Deutung in der bildenden Kunst* (*Meaning in the Visual Arts,* 1955), DuMont, Colonia, 1975, p.42. La distinción tiene lugar explícitamente en 1955, en la tercera revisión de un artículo de 1932 («Zum Problem der Beschreibung und Inhalsdeutung von Werken der bildenden Kunst»), después incluido, con modificaciones, como introducción a los *Studies*. En la versión definitiva apareció en *Meaning in the visual arts,* que sólo en 1975 se tradujo al alemán. Apoyándose en el ejemplo del saludo cortés de un hombre en la calle levantando el sombrero, diferencia entre un significado *primario o natural,* uno *secundario o convencional* y uno *intrínseco o contenido*. Panofsky adapta estos tres niveles al análisis de la obra de arte: el pre-iconográfico, el iconográfico y el iconológico (si bien, como hemos indicado, esta última designación es posterior). El primer nivel estudia las formas puras, en cuanto portadoras de significado primario o natural, cuyo mundo «puede ser llamado el mundo de los *motivos* artísticos». Los motivos están limitados al ámbito de la experiencia, y no hacen referencia a los códigos de la historia del arte. El segundo nivel estudia la conexión de motivos artísticos y de sus combinaciones (composiciones) con temas o conceptos. Los motivos portadores de un significado secundario o convencional «pueden ser llamados *imágenes* y las combinaciones de imágenes... *historias* y *alegorías*». El procedimiento de la iconografía en sentido estricto es, por consiguiente, recognoscitivo, identificatorio. El tercer nivel establecería «aquellos supuestos que revelan la actitud básica de una nación, un período, una clase, una creencia religiosa o filosófica - cualificados inconscientemente por una personalidad y condensados en una obra». La afinidad con los «valores simbólicos» de Cassirer es evidente. La obra de arte se vuelve así un testimonio de un mundo que la circunda, expresión de «algo más diferente». Mientras que los dos primeros niveles se limitan a una identificación (descripción y análisis), el último se aventura a una *interpretación*. Mientras que la iconografía saca a la luz los temas y motivos queridos por el artista, la iconología indaga las ideas que sobrepasan sus intenciones [*Estudios sobre iconología* (1962), Alianza, Madrid, 1972 —decimocuarta reimpresión 2004—, pp.15 ss.]. Lo que con posterioridad denomina iconología se corresponde con lo que antes llamaba «iconografía en un sentido más profundo» (*ibid.,* p.18), tercer nivel distinto del segundo —o «iconografía en sentido estricto» (*ibid.,* p.16).

término en el dominio de la arquitectura (vg., G. Bandmann, quien más tarde lo extenderá al ornamento y a los materiales).

Respecto a la expresión «iconología *política*», a finales de los 60, a rebufo del movimiento estudiantil, todo se torna político. Así cabe entender el seminario organizado *ex aequo* en 1972 con el historiador del arte en Heidelberg, Peter Anselm Riedl, sobre el tema «Iconología política de la muerte». Traslada a la docencia lo esbozado una década antes, que desembocará en el proyecto de investigación sobre los monumentos a los caídos (1976-1979). Esa noción resurgirá en un trabajo sobre el culto a los muertos[36]. De una manera somera hemos reconstruido la genealogía del programa, que ahora conviene deslindar de la signatura «icono*grafía* política». Este último rótulo aflora esporádicamente en los años 70 bajo los auspicios del historiador del arte Martin Warnke, que lo va perfilando en los 80 y será en el seno de la *Warburg-Haus* de Hamburgo donde en los 90 erigirá un centro de estudios de doctorado sobre este campo[37]. A finales de los años 30, no obstante, se hablaba de «iconografía político-histórica» en la órbita de la historia del arte nacionalsocialista.

Los puntos de contacto entre Koselleck y Warnke se remontan a 1976, con motivo de las jornadas celebradas en Bielefeld sobre el tema «Imágenes y monumentos funerarios. Iconología política entre arte y política», en las que también participó, tal como adelantamos, Max Imdahl. Warnke era entonces el representante más conspicuo de una historia del arte uncida a la historia social. El propósito de colaboración mutuo no se apagó. En 1984, Koselleck le dice por carta que ha leído su introducción al libro *Arquitectura política* «con gran aprobación». En ella Warnke considera la iconografía y el análisis formal como planteamientos complementarios e inconciliables a la par, y se decanta más bien

[36] *Zur politischen Ikonologie des gewaltsamen Todes,* Schwabe, Basilea, 1998. Cf. H. Locher, pp.89 ss. Panofsky también se ocupó del arte sepulcral desde el antiguo Egipto hasta Bernini tardíamente, en una serie de conferencias de 1956, recogidas en el volumen *Tomb Sculpture,* Londres, 1964 (traducido ese mismo año al alemán: *Grabplastik,* DuMont, Colonia, 1964), el cual dejó su impronta, como reconoce expresamente su autor, Philippe Ariès, en *Historia de la muerte en Occidente* (1978) (El Acantilado, Barcelona, 2000, p.14). Todavía entonces la concepción del símbolo de Cassirer continúa estando muy presente en Panofsky.

[37] Martin Warnke, «Politische Ikonographie», en: Andreas Beyer (ed.), *Die Lesbarkeit der Kunst. Zur Geistesgegenwart der Ikonologie,* Berlín, 1992, pp.23-28. De 1990 a 1999 funcionó en Hamburgo la citada Escuela de doctorado y no hay que olvidar que entre 1996 y 1997 Koselleck fue profesor invitado en la Warburg-Haus. En 2010 verán la luz los dos volúmenes del *Handbuch der politischen Ikonographie* (Beck, Múnich), editados por M. Warnke, U. Fleckner y Hendrik Ziegler.

por «dejar que la significación iconográfica y la representación estética mantengan una relación antinómica o crítica». Con las diferencias infranqueables entre, por un lado, la fracción de los analíticos formales, esto es, ocupados con lo estético, y, por otro, la de los interesados en la indagación del significado, señala un problema metódico virulento en esos años. Ninguna de las fracciones transige y a Warnke tampoco se le antoja oportuno. Sin embargo, a Koselleck le interesa precisamente la conexión de una estética de la imagen con una perspectiva histórico-social, y remite, con vistas a un posible arbitraje entre ambas posiciones extremas, a la *Icónica* de Imdahl[38]. La «Icónica» o «modo de contemplación icónica» fue el intento de una continuación y superación de la investigación iconográfica e iconológica del significado integrándola con el aspecto formal de una imagen. Este enfoque lo desarrolló en el libro *Giottos Arenafresken. Ikonographie, Ikonologie, Ikonik.* Koselleck lo leyó concienzudamente. Con su autor le unían tan estrechos lazos que se atrevió a incluir en un volumen publicado en 1983, con prólogo de su amigo, algunas de las muchas caricaturas que sin ningún prurito profesional dibujó entre 1947 y 1980. En dicho preámbulo Imdahl espiga una convicción compartida por Koselleck, consistente en el valor genuino de la imagen, la cual realiza una contribución que no puede ser sustituida por la palabra: «El tema de la *Icónica* es la imagen como una mediación *(Vermittlung)* de sentido tal que no puede sustituirse por ninguna otra cosa»[39]. No adopta de entrada una actitud combativa contra Panofsky, sino más bien diplomática e incluso contemporizadora. Sin embargo, su condescendencia no le impide romper hostilidades al reputar la icónica como complemento, pero *necesario,* de la iconografía y de la iconología[40]. Para Panofsky la imagen no es sino «la ocasión de un ver identificador de objetos, de un ver recognoscitivo», rememorativo,

[38] Martin Warnke (ed.), *Politische Architektur in Europa vom Mittealter bis heute - Repräsentation und Gesellschaft,* DuMont, Colonia, 1984, p.12. Cf. Carta de Koselleck a Martin Warnke del 5 de marzo de 1984 (cit. en Locher, pp.92-94).

[39] «Ikonik. Bilder und ihre Anschauung», in G. Boehm, *Was ist ein Bild?,* p.300. La caricatura es «en cuanto forma de exageración gráfica [...] inmediatamente visible como todo dibujo o como toda imagen». Ella, de ahí la peculiaridad de ese género, se refiere a algo «de lo que se aparta y que hace visible de un modo precisamente no inmediato: al aspecto y conducta normales de la persona caricaturizada» (Introducción a R. Koselleck, *Bilder-Vorbilder,* Bielefeld, 1983). En ella refulge la diferencia inevitable entre la imagen y lo representado y por eso es un género eminentemente político, que despierta el interés profesional del historiador.

[40] *Giotto - Arenafresken: Ikonographie - Ikonologie - Ikonik* [1980], 2.ª ed., Múnich, Fink, 1988, p.97, cf. pp.13, 88, 221. Las posiciones de Panofsky e Imdahl quedan demarcadas por la interpretación que hacen de los frescos de la capilla paduana de los Scrovegni de Giotto (E. Panofsky, «Iconology and Iconography. An introduction to the study of Renaissance Art», en íd., *Meaning in the visual art,* New York, 1957, pp.26-54).

dependiente de un saber previo, fuertemente tributario de lo textual. Con ese enfoque «no se conoce nada o sólo algo ya conocido». Para él la obra de arte es el lugar de manifestación de un enunciado codificado iconográficamente y del sentido documental de una época. En las antípodas se sitúa Konrad Fiedler, quien critica la concepción de un ver heterónomo, recognoscitivo, que identifica objetos externos, y propone un ver *vidente,* una visión autónoma, formal. Imdahl intentará terciar entre ambos[41].

Un ver *cognoscitivo,* icónico, hace experienciable lo inexperienciable. Un ver vidente trata de la sintáctica, un ver recognoscitivo de la semántica. La labor del historiador del arte debe ser sintética: «la visión icónica es un explorar creativo e incompleto del potencial de estructuración contenido en la imagen». Por eso las posibilidades del lenguaje visual, que no están dadas desde el principio, exceden las del lenguaje verbal. El arte es tal cuando logra «representar de modo visible lo que normalmente sería invisible». Esa configuración específica de la materia visual es el lugar de aparición de un sentido que no se puede captar de otro modo. Aunque los dos autores comparten un concepto de la imagen propio de la estética clásica, Panofsky es menos receptivo que Imdahl al arte moderno, esto es, no figurativo[42].

Tras este recorrido, podemos conjeturar que para Koselleck el objeto de la iconología política es «el escrutinio crítico de la transmisión de contenidos ideales en imágenes, en dependencia de las condiciones de vida y espacios de experiencia cambiantes en cada tiempo y en cada lugar». Lo que una imagen o monumento es, tendría que obtenerse a partir de la reconstrucción iconológica de cada contexto del uso de la imagen o monumento, a partir de la ligazón retrospectiva con el mundo de experiencia de aquellos que producen, perciben y utilizan una imagen. El espacio de experiencia político, transmitido sensiblemente, se modifica con el tiempo. Luego en su programa está presente implícitamente la idea de la contemporaneidad de lo no contemporáneo, generadora de algo análogo a la crítica ideológica. Por muy bien que se haya conservado a lo largo de los siglos una pintura, un monumento, sin embargo, su contexto iconológico es variable. La batalla de Issos era una pintura

[41] *Ibid.,* pp.89, 90; cf. p.14. Véase K. Fiedler (1841-1895), *Escritos sobre el arte,* Visor, Madrid, 1992.

[42] M. Imdahl, «Ikonik. Bilder und ihre Anschauung», pp.318, 313. La disparidad en sus respectivos juicios sobre la pintura *Vir heroicus sublimis* (1950-51) de Barnett Newmann lo pone de manifiesto [cf. Felix Thürlemann, «Ikonographie, Ikonologie, Ikonik. Max Imdahl liest Erwin Panofsky», en: Klaus Sachs-Hombach (ed.), *Bildtheorien. Anthropologische und kulturelle Grundlagen des Visualistic Turn,* Suhrkamp, Francfort del Meno, 2009, pp.214-234].

diferente para Napoleón y para quien la encargó originariamente. Para los nacidos después de la guerra, los monumentos a los caídos de los siglos XIX y XX tienen que ser algo distinto de lo que son para el soldado repatriado Koselleck. Un monumento no constituye un *factum* que ha de ser fijado de una vez para siempre por el historiador, sino un objeto de experiencia cambiante, en el que se despliega lo que llama «sensibilidad social y política». La percepción estética es un asunto dinámico. Su historia, decía en una carta de 1984, todavía no ha sido escrita. Continúa siendo una tarea pendiente[43].

II.2. Memoria y memoriales

La suma de su vocación personal y de su formación intelectual, sazonada con cierto espíritu epocal —cuyos mejores exponentes son la hermenéutica, el influyente grupo itinerante *Poética y hermenéutica* y el incipiente giro icónico—, explicaría en parte su interés en la *estética* de la *anamnesis,* pero es menester elucidar también el genitivo. Y aquí habríamos de reparar en la relación de la memoria con los memoriales, dos vetas que el historiador vinculó y explotó especialmente en sus últimos años. El profesor emérito abandonó entonces el aula universitaria para salir a la palestra, pero el cambio del atril por la tribuna pública o el artículo de opinión (del que ofrecemos varios ejemplos en esta antología) no obedeció a un pueril diletantismo, sino que dio ese salto movido por razones de coherencia entre la teoría y la praxis, por el deber de darle transparencia social a su labor académica (un gesto genuinamente ilustrado). Estaba persuadido de que sus estudios podían ayudar a desbrozar la confusión reinante en su país, la patria de los genocidas, a propósito de un asunto delicado: honrar con monumentos la memoria de las víctimas. Esta línea de trabajo no es extraña a su proyecto de optimización de la modernidad. Tampoco aquí constituye una excepción, sino que secunda una decantación propia de la generación escéptica. El cuidado de los monumentos tendría que ver con la preeminencia de elementos dilatorios o ralentizadores en lo que hemos denominado, apelando a un autor caro a Koselleck, Goethe, la modernidad «velociferina»[44]. De cómo se entretejen

[43] Locher, pp.94 ss. Carta al historiador de Basilea Georg Kreis del 8 de octubre de 1984. Cf. Koselleck, «Kriegerdenkmale», p.274; «Politische Sinnlichkeit und mancherlei Künste».

[44] Goethe acuña un neologismo, coyunda de velocidad y Lucifer: *velociferino,* para expresar la subyugación moderna de la prisa. Lucifer nos seduce con la cultura de lo veloz como elixir de la vida joven y plena. El apresuramiento moderno se ha olvidado de declinar en pretérito y se ensaña con lo transmitido despacio: «No tengo más remedio que considerar que la mayor desgracia de nuestra época, de este tiempo que no permite

las dos metacategorías «espacio de experiencia» y «horizonte de expectativa» —las cuales ganan visibilidad en el momento en que más se repelen, esto es, en la *Sattelzeit,* en el lapso entre 1750 y 1850, el período gestante de nuestro patrimonio conceptual—, «antes» y «después», enraizadas antropológicamente en el recuerdo y la esperanza, depende la concepción del tiempo imperante en cada época. En la tensión entre tradición y porvenir, la modernidad ha soltado el lastre del pasado creyendo ilusamente que así puede adelantar la parusía de la utopía. La aceleración se ha convertido en un emblema de la modernidad, una experiencia de amnesias aceleradas. La velocidad es la forma de éxtasis que primero la revolución política y luego la técnica han inoculado al hombre[45]. Nuestros currículum vítae incluso han dejado atrás las metáforas equinas, a las que tan aficionado semántica e iconográficamente era Koselleck. Hemos alcanzado ya

que nada madure, es que devoramos cada instante al cabo de un instante, que arruinamos el día antes de que acabe, y que así vivimos siempre al día, sin engendrar nada» (Carta a Nicolovius de noviembre de 1825, en *Goethes Briefe,* IV, Christian Wagner Verlag, Hamburgo, 1967, p.159). Koselleck, en el precioso libro que le dedica (*Goethes unzeitgemässe Geschichte,* Manutius Verlag, Heidelberg, 1997), ha negligido esa carta y ese neologismo, pero no su significado. El polígrafo de Weimar era uno de sus autores favoritos y por eso tenía en el corazón de su biblioteca personal en su despacho una sección *Goetheana.* Es muy elocuente la ubicación espacial y temática de esta sección, flanqueada por otras sobre el problema del tiempo, la historia francesa y Carl Schmitt [Reinhard Laube, «Zur Bibliothek Reinhart Koselleck», en: *Zeitschrift für Ideengeschichte,* III/4 (2009), p.101]. Un excelente complemento es el ensayo de M. Osten, *Alles veloziferisch oder Goethes Entdeckung der Langsamkeit. Zur Modernität eines Klassikers im 21. Jahrhundert* (Suhrkamp, Francfort del Meno, 2003). Véanse FP, 356, su edición de *Studien zum Beginn der modernen Welt* (Klett-Cotta, Stuttgart, 1977) y la entrevista «Begriffsgeschichte, Sozialgeschichte, begriffene Geschichte», p.197.

[45] FP, 287-357 (corresponden a los capítulos «Modernidad» y «"Espacio de experiencia" y "Horizonte de expectativa", dos categorías históricas»). Cf. Andreas Huyssen, *En busca del futuro perdido: cultura y memoria en tiempos de globalización,* Fondo de Cultura Económica, México, 2002; Manfred Osten, *Das geraubte Gedächtnis. Digitale Systeme und die Zerstörung der Erinnerungskultur,* Insel Verlag, Francfort del Meno, 2005; Harmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne,* Suhrkamp. Francfort del Meno, 2005. M. Kundera lo ha expresado con fórmulas precisas: «Hay un vínculo secreto entre la lentitud y la memoria, entre la velocidad y el olvido. [...]. En la matemática existencial, esta experiencia adquiere la forma de dos ecuaciones elementales: el grado de lentitud es directamente proporcional a la intensidad de la memoria; el grado de velocidad es directamente proporcional a la intensidad del olvido» (*La lentitud,* Tusquets, Barcelona, 1995, pp.47-48). Y más adelante: «Pueden deducirse varios corolarios de esta ecuación, por ejemplo éste: nuestra época se entrega al demonio de la velocidad y por eso se olvida tan fácilmente a sí misma. Ahora bien, prefiero invertir esta afirmación y decir: nuestra época está obsesionada por el deseo de olvidar y, para realizar ese deseo, se entrega al demonio de la velocidad; acelera el paso porque quiere que comprendamos que ya no desea que la recordemos; que está harta de sí misma; asqueada de sí misma; que quiere apagar la temblorosa llamita de la memoria» (pp.146-147). Todas estas cuestiones resuenan en la obra de Zygmunt Bauman y del francés Paul Virilio.

la era postecuestre y las que en la actualidad brillan son las carreras relámpago. El concurso hípico es una reliquia del protagonismo que tuvo el caballo antes de quedarse sin resuello frente al ferrocarril, el automóvil y la aviación, esto es, frente a las invenciones que trajo consigo la revolución industrial en un proceso a largo plazo que dura desde la *Sattelzeit* hasta hoy. Ningún equino estaba en condiciones de propiciar una mengua temporal del espacio, una aceleración, parangonable a la de esos nuevos medios de transporte. Esa celeridad se dispara en el caso de los medios electrónicos de comunicación e información, en los que acontecimiento y noticia convergen crecientemente[46]. Se trata de una conquista envenenada, a la vez emancipadora y subyugadora, pues la pandemia de la prisa se ha vuelto un foco inagotable de fricciones, incertidumbres y crisis.

La idea anterior está presente en otros padres fundadores de la historia conceptual en Alemania: H.-G. Gadamer y Joachim Ritter, quien se la inculcó a los delfines de su escuela[47], Odo Marquard y Hermann Lübbe, miembros asimismo de la pléyade de *Poética y Hermenéutica.* Luego un fenómeno nada baladí en la extensión iconográfica de la *Begriffsgeschichte* está enlazado con un cierto caldo de cultivo epocal. La preocupación por los monumentos forma parte de la cultura de la sensibilización y preservación del recuerdo, que constituye un contrapeso —el tecnicismo empleado es «compensación», Gadamer recurre al de «conservación»— a la civilización moderna ultraveloz. Con el cuidado de los monumentos «mantenemos a los pasados como pasados propios, aprehendibles e imputables» compensando la pérdida de confianza derivada del ritmo frenético de los cambios de las condiciones de la vida de hoy, con el consiguiente envejecimiento rápido (Lübbe habla de «enco-

[46] «El comienzo de la modernidad y el final de la época equina». Así rezaba el título de la conferencia que dio al recibir el premio de los historiadores de la ciudad de Münster en 2003. Münster fue la cuna de otras variantes de la historia conceptual, como el propio Koselleck evoca en su alocución: del *Collegium Philosophicum* de J. Ritter y de la metaforología de H. Blumenberg. La afición del historiador por la hipología se evidencia en la profusión de metáforas (*Sattel* significa primariamente silla de montar), en la amplia sección de su biblioteca personal dedicada al tema y en su debilidad por las estatuas ecuestres —uno de sus proyectos inacabados era un libro sobre este asunto—, particularmente las ligadas al culto a los muertos («Der unbekannte Soldat als Nationalsymbol im Blick auf Reiterdenkmale», en: Michael Thimann, *Dichterstaat und Gelehrtenrepublik,* Akademie Verlag, Berlín, 2003, pp.139-166 —en los artículos traducidos en esta antología hay abundantes ejemplos—).

[47] J. Ritter, «La tarea de las ciencias del espíritu en la sociedad moderna» (1963), en: *Subjetividad. Seis ensayos,* Alfa, Barcelona, 1986, pp.93-123. El propio Marquard ha hablado de Escuela de Ritter [«Zukunft und Herkunft. Bemerkugen zu Joachim Ritters Philosophie der Entzweiung», en: Kurt Röttgers (ed.), *Politik und Kultur nach der Aufklärung. Festschrift Hermann Lübbe zum 65. Geburtstag,* Schwabe, Basilea, 1992, pp.97 ss., y su epílogo a la nueva edición ampliada de J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Erweiterte Ausgabe,* Suhrkamp, Francfort del Meno, 2003, pp.453-456].

gimiento») de las tradiciones —entendidas como orientaciones de validez transgeneracional—[48]. Marquard, con su graciosa ocurrencia de la necesidad de lo familiar, de los «osos de peluche» *(Teddybärchen)* espirituales, en un mundo trepidante y por eso cada vez más amenazadoramente ajeno, también compartió esa misión compensatoria[49].

II.2.1. Memoria individual y memoria colectiva

Koselleck ha rechazado la plausibilidad de una memoria colectiva, porque no hay ningún sujeto portador de la misma. Esta dificultad on-

[48] «Pérdidas de experiencia y compensaciones. Acerca del problema filosófico de la experiencia en el mundo actual», en: *Filosofía práctica y Teoría de la Historia,* Alfa, Barcelona, 1983, pp.168-169, 158; *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart,* Springer, Berlín, 2003, pp.3, 55 ss., 281-304. El parentesco de Koselleck con el principio de conservación de Gadamer y el axioma de compensación de la Escuela de Ritter es obvio. En respuesta a una pregunta de Palonen acerca de la aceleración moderna, Koselleck empleará expresamente el término «compensación», caro a los miembros del *Collegium* de Münster: «La aceleración no puede proseguir al infinito. Hay valores o datos finitos que no pueden sobrepasarse» (p. ej., el aumento de la población, la aceleración de los medios de transporte, la explotación de los recursos del suelo). «En esa medida se observan elementos compensatorios *(kompensatorische).* [...]. Hay valores y datos finitos que ponen límites a toda aceleración. De ahí resultan necesidades de una estabilización estructural» («Zeit, Zeitlichkeit und Geschichte - Sperrige Reflexionen. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Wolf-Dieter Narr und Kari Palonen», en: J. Kurunmäki y K. Palonen, *Zeit, Geschichte und Politik. Zum achtzigsten Geburtstag von Reinhart Koselleck,* University of Jyväskyla, 2003, pp.23-24 —cito según una versión mecanografiada facilitada por Annita Kananen—).

[49] Las ciencias del espíritu, en tanto ciencias narrativas que hacen familiares mundos de procedencia que se están volviendo extraños, cuentan sobre todo tres clases de historias: 1) «historias de sensibilización... este desencantamiento moderno del mundo queda compensado, de una manera moderna, mediante el encantamiento sustitutorio de lo estético»; 2) «historias de preservación... La modernización opera como artificialización acelerada, es decir, como desnaturalización, y como objetivación, es decir, como deshistorización de la realidad; ambas quedan compensadas, de una manera específicamente moderna, mediante el desarrollo de la sensibilidad hacia la naturaleza (desde el descubrimiento del paisaje hasta los parques naturales) y mediante el desarrollo de la sensibilidad para la historia con sus actividades conservadoras: el museo, el recuerdo investigador, los monumentos»; y 3) «historias de orientación... La modernización opera como desorientación; ésta queda compensada, de una manera moderna, mediante la reanimación de tradiciones con las que uno se puede identificar» [«Sobre la inevitabilidad de las ciencias del espíritu» (1985), en *Apología de lo contingente,* Institució Alfons El Magnànim, Valencia, 2000, pp.116-117]. En su *Filosofía de la compensación* (en alemán *Philosophie des Stattdessen*) abundó nuevamente en esta cuestión. Por otro lado, en *Aesthetica und Anesthetica. Philosophische Untersuchungen* (Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1989, pp.12, 15) confiesa que su tesis de que «la estetización del arte compensa el desencantamiento moderno del mundo» la asume de Ritter. Al respecto remitimos a un discurso pionero de éste: «Paisaje. Sobre la función de lo estético en la sociedad moderna» (1963) (incluido en J. Ritter, *Subjetividad. Seis ensayos,* pp.125-158).

tológica, salvada en falso mediante la hipóstasis de un agente capaz de recordar colectivamente, acarrea otra ideológica: ¿Quién aspira a monopolizar el patrón exegético de recuerdos de esta laya? Su respuesta es contundente: semejante tipo de memoria es una excusa para imponer las propias opiniones o las de un grupo. De este modo tan tajante se distancia de Émile Dürkheim y de Maurice Halbwachs. No obstante, existe una variante, la memoria cultural, sobre la que han reflexionado Aleida Assmann y su esposo, el egiptólogo Jan Asmann, quienes investigan la memoria no como una facultad individual, sino como praxis social y formación cultural. La memoria cultural no se restringe al recuerdo de una comunidad y una generación, sino que abarca largos periodos, configuraciones orales y escritas y posee una base institucional. Los Assmann distinguen la memoria en el sentido de granero *(Speicher)* y en el de función. En el primer sentido almacena y preserva fielmente los datos del pasado y funge de archivo completo de una cultura; en el segundo los criba con el fin de colmar y afianzar la identidad colectiva, y el proceso de tal memoria va unido al del olvido, porque es producto de una selección acorde con criterios del presente[50].

Para Koselleck, al que aludió en alguna ocasión A. Assmann para desplegar nuevos matices en su exhaustiva taxonomía anamnética, todo recuerdo deriva de experiencias individuales, incanjeables. Toda persona tiene derecho a su propio recuerdo, sin el cual no podría vivir y el cual no puede ser colectivizado. Sólo las condiciones en las que se realizan y se recogen las experiencias pueden llamarse supraindividuales. Por eso conviene distinguir entre las experiencias primarias de aquellos que las han vivido en primera persona y a ellas ligan sus recuerdos y las experiencias secundarias *ex post* de aquellos que no han estado presentes en la situación que ha suscitado las experiencias inmediatas. El historiador, que defiende una suerte de nominalismo de los recuerdos, susceptible *nolens volens* de servir de coartada a sus desmemoriados maestros, no cree en la existencia de la memoria colectiva, frente a la cual las vivencias personales deberían tener un derecho de veto. Sin embargo, procede como si existiera, subrayando las diferencias con la individual. Las instituciones y las entidades (p. ej., naciones, Estados, Iglesias, partidos...) carecen de memoria. Ellas se «hacen» una memoria recurriendo a símbolos, textos, imágenes, ritos, prácticas, lugares y monumentos. Esta memoria ha sido forjada calculadamente. Tal construcción cultural de la memoria ya no es fragmentaria ni volátil ni intransferible, sino que es transmisible salvando los confines generacionales. La memoria nacional es tan receptiva a momentos históricos enaltecedores como a humillantes, siempre que puedan ser incorporados a una imagen heroica, martirológica. Por el contrario, la culpa y la vergüenza tienen difícil acceso a la memoria, porque cuesta integrarlas en una autoimagen colectiva positiva. Sólo paulatinamente van surgiendo nuevas estrategias de recuerdo colectivo que ya no se ajustan a la horma de una heroización *a posteriori.*

[50] A. Assmann y H. Dietrich (eds.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung,* Fischer, Francfort del Meno, 1991; íd. (con U. Frevert), *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses,* Beck, Múnich, 1999; *Geschichte im Gedächtnis: von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung,* Beck, Múnich, 2007; J. Assmann, *Das kulturelle Gedächnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen,* Beck, Múnich, 1992. P. Ricoeur, otro gran zahorí de este tema, alude a la influencia de Koselleck en su propia teoría *(La lectura del tiempo pasado: Memoria y olvido,* Arrecife, Pozuelo de Alarcón, 1998, pp. 15 ss., 48 ss., 89, 93-94).

Koselleck censura la politización de la memoria, es decir, no tanto su recuperación cuanto su administración, y es consciente de la distinción —él hablaría de discontinuidad— entre las formas *literales* de reminiscencia y las *ejemplares* —si bien no utiliza las expresiones de Todorov—. Una cuestión controvertida estriba en las maneras «apropiadas» de rememorar —p. ej. un acontecimiento excepcionalmente trágico—, en la propiedad o la apropiación de la memoria. ¿Quién está legitimado para recordar? ¿Es un nosotros excluyente, en el que sólo pueden participar quienes vivieron el acontecimiento? ¿Quién, qué y cómo debe recordarse? Las respuestas científicas, morales y religiosas son, según Koselleck, insatisfactorias para explicar, juzgar y reflexionar suficientemente sobre lo inconcebible. Sorprende que desdeñe —en la práctica no será siempre así— las ganancias morales y cognoscitivas de la memoria, que sugiera su esterilidad ética y epistémica, porque, evocando a Reyes Mate[51], ella delimita una circunscripción en la que se mantienen vigentes los derechos a la justicia de quienes padecieron las injusticias. Resta la opción artística, una estética de la memoria negativa.

Pero si la experiencia personal de sufrimiento (en «carne» propia) llega a erigirse en el ingrediente único de la legitimidad, esta autoridad puede fácilmente deslizarse hacia una pretensión monopolizadora del sentido y de la verdad de la memoria —el ariete de Koselleck contra la colectiva se torna un bumerán contra la individual—. Los grupos de víctimas pueden degenerar en *lobbies*. El nosotros reconocido es entonces sectario y competitivo, y obstruye la ampliación del compromiso social con la memoria, al no permitir la reinterpretación del sentido de

[51] *La herencia del olvido,* Errata Naturae, Madrid, 2008. La labor de los equipos del Instituto de Filosofía del CSIC es muy notoria y creo que constituyen la vanguardia en España en estas líneas de estudio, destacando los liderados por Reyes Mate y José María González.

las experiencias transmitidas. Quienes quieren adherirse a la comunidad política que recuerda, quebrando exclusividades, segregaciones y particularismos, deberán encarar una ardua lucha para lograrlo. El resultado, si se logra, será una esfera pública más inclusiva y democrática[52].

Los recuerdos primarios, por su evidencia sensible, emocional, serían auténticos para Koselleck, pero A. Assmann sostiene —y aporta llamativos contraejemplos, especialmente en el caso de episodios traumáticos— que ellos pueden ser falsos. La presunta fosforescencia de tales recuerdos —comparados a una indeleble «masa de lava incandescente» desparramada por el cuerpo— no es tal. Lo adquirido, lo aprendido, no puede usurpar lo vivido en carne propia, pero las representaciones cognitivas están entremezcladas, solapadas, con lo directamente anamnético. Lo reconstructivo acaba sobreponiéndose a lo retentivo. ¿Es una anfibología inevitable? Los recuerdos secundarios no reposan en experiencias propias de cada uno, inembargables e imborrables, sino que se alimentan sólo de mediaciones: escuela, familia, sindicatos, literatura, arte, historia, etc. Todas ellas forman y troquelan las imágenes del pasado. En contraste con el recuerdo primario, saturado de experiencia y que se ha incorporado a los hombres a través de sus sentidos, el secundario remite a un campo abierto de interpretaciones y correciones, superable siempre y continuamente. Precisamente a la ciencia histórica le compete el control racional de los datos del recuerdo y de esas instancias fundadoras de tradiciones[53].

Para Koselleck el criterio infalible de la verdad, la autenticidad del recuerdo, es la intensidad de una impresión corporal. Pero Assmann subraya que recuerdos subjetivos y saber objetivo se entrecruzan en nuestra memoria. Lo experimentado por uno mismo es siempre respaldado, cambiado y a veces reprimido por lo sabido. De ahí su difícil discernibilidad. Desde los años 70 y 80 las ciencias neurológicas han abandonado las premisas de la retención en favor de la reconstrucción. El recuerdo es el concepto de una actividad creativamente mutable, adaptable a un presente cambiante y que por consiguiente no inspira una confianza ciega[54]. ¿Qué funciones desempeña la teoría de la anamnesis

[52] Aleida Assmann, «La gramática de la memoria colectiva», en: *Humboldt*, 137 (2002), pp.2-4; Elizabeth Jelin, «Las memorias sociales y las luchas por la legitimidad de la palabra», en: *Humboldt*, 146 (2007), pp.20-21. La profesora Jelin dirige en Argentina el programa de investigación «Memoria colectiva y represión» [véase E. Jelin y Victoria Langland (comps.), *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*, Siglo XXI de España, Madrid, 2003].

[53] R. Koselleck, «Gebrochene Erinnerung? Deutsche und polnische Vergangenheiten», en: *Universitas*, 56/11 (2001), pp.1141-1149.

[54] A. Assmann, «Erinnerung und Authentizität», en: *Universitas*, 56/11 (2001), pp.1127-1140. Harald Welzer, director del Instituto de investigación interdisciplinar de la

de Koselleck? Ella funge de antídoto contra las mixtificaciones de la memoria colectiva y proporciona un saber de primera mano que no se somete al expolio del delirio conmemorativo, tan presto a las falsas abstracciones uniformadoras, ni a su manipulación sectaria. La ciencia histórica constituye la piedra de toque de las mediaciones generadoras de recuerdos secundarios, asume la supervisión de las diversas instancias transmisoras de los mismos. En el ejercicio de esa tarea no debe tratar a la memoria con incuria y desdén, no debe subestimarla, devaluarla, pero también debe evitar su fetichización, pues, atrincherada en ese reducto inexpugnable de la experiencia inmediata, en su ensimismamiento, tiende a amañar y retocar su material retentivo. El giro memoriográfico de Koselleck —según una afortunada expresión de D. Brauer— transita por arenas movedizas, entre las asechanzas del autismo y de la mixtificación. Esos peligros se harán patentes en la aplicación a casos concretos.

II.3. Los lapsus de Clío y Minerva

II.3.1. El crepúsculo de los dioses

En *Más allá del bien y del mal* Nietzsche incluye un diálogo ficticio entre la memoria y el orgullo: «"Yo he hecho eso" —dice mi memoria—. "Yo no puedo haber hecho eso" —dice mi orgullo y permanece inflexible—. Al final la memoria cede»[55]. Frente al pasado caben el olvido y el recuerdo. Se puede intentar borrar los hechos pretéritos como si nunca hubieran existido o se los puede actualizar, p. ej., levantándoles monumentos. El increíble personaje borgiano Funes el memorioso[56], agobiado por el recuerdo total de lo visto y vivido, y Nietzsche, que subrayó el efecto beneficioso del olvido para la salud mental y física de

memoria de Essen, parece compartir la opinión de Assmann («Im Gedächniswohnzimmer. Warum sind Bücher über die eigene Familiengeschichte so erfolgreich? Ein Zeit-Gespräch mit dem Sozialpsychologen Harald Welzer über das private Erinnern», en: *Zeitliteratur*, März 2004, pp.43-46).

[55] Alianza Editorial, Madrid, 1997, p.99.

[56] Funes «no sólo recordaba cada hoja de cada árbol de cada monte, sino cada una de las veces que la había percibido o imaginado». El «inútil catálogo mental de todas las imágenes del recuerdo» lo hacía «casi incapaz de ideas generales, platónicas. [...]. Era el solitario y lúcido espectador de un mundo multiforme, instantáneo y casi intolerablemente preciso. [...]. Sospecho, sin embargo, que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos» («Funes el memorioso», en: J.L. Borges, *Narraciones*, Madrid, Cátedra, 2002, pp.122-123, 121. Cf. Lisa Regazzoni, «Introduzione» a *Per un'estetica della memoria*, en: *Discipline Filosofiche*, XIII/2 (2003), pp.5-6.

las personas y los pueblos[57], representan las antípodas. Ese diálogo ficticio de arriba se tornó real y tuvo lugar, interiorizado, en el olimpo de los mandarines de los gremios de los historiadores y de los filósofos. Algunos de los más ínclitos devotos de la musa Clío y la diosa Minerva verán cómo se cierne y se extiende una mancha en su currículum, interesadamente maquillado. Koselleck se había ausentado decorosamente del *Historikerstreit* de mediados de los años 80, pero esta vieja y nunca zanjada disputa renace de cuando en cuando con diversos formatos. Más tarde o más temprano hay que mojarse. A la polémica sobre la singularidad del genocidio le sucedió la desatada por los mnemocidios singulares. Por un lado, en *Doble ruina. El desmantelamiento del Imperio alemán y el fin del judaísmo europeo* (*Zweierlei Untergang. Die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums,* 1987) Andreas Hillgruber, una de las principales dianas, junto a E. Nolte, de las invectivas de Habermas durante el contencioso, yuxtapone los destinos «catastróficos» de la población alemana durante la guerra (incluyendo la *Wehrmacht*) y de los judíos, sin establecer ninguna conexión directa entre ambos y elevando la pérdida de los territorios alemanes de Europa oriental a la consecuencia más grave de la guerra. Deslinda a la población alemana y la *Wehrmacht* del régimen, considerándolas «víctimas» de los nazis. La categoría de víctima fue dilatada sutilmente. Koselleck elevará la querella en torno a tal malversación que subyace a la de la *Neue Wache,* de la que luego contaremos los pormenores, al rango de una nueva controversia de los historiadores[58], en la que participó sin complejos ni prevenciones.

[57] «Y es que en toda acción hay olvido, de igual modo que la vida de todo organismo no sólo necesita luz sino también oscuridad. Un hombre que sólo sintiera por entero históricamente se asemejaría, por tanto, a alguien obligado a prescindir del sueño o a un animal que tuviera que vivir condenado continuamente a rumiar. Es posible vivir casi sin recuerdos, e incluso vivir feliz, como muestra el ejemplo del animal, pero es completamente imposible vivir en general sin olvidar. O, para explicar mi tema de modo más sencillo: *existe un grado de vigilia, de rumia, de sentido histórico, en el que se daña lo vivo para, finalmente, quedar destruido, tanto en un pueblo, en una cultura o en un hombre»* (*Consideraciones intempestivas. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida,* Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, p.43).

[58] «"Mies, medioker und provinziell". Der Historiker Reinhart Koselleck kritisiert die Gestaltung der "Neuen Wache" als nationale Gedenkstätte der Deutschen», en: *Tageszeitung,* 13.11 1993. A la «vieja» polémica la calificó de penosa puesta en escena de vanidades autoalimentadas, y defendió a Hillgruber y Nolte: al primero por haber sido manipulado y al segundo porque, a pesar de la desafortunada formulación de su hipótesis, planteó una cuestión aún por contestar: ¿Cuál fue la influencia de la Revolución bolchevique sobre la mentalidad de los alemanes? («Reinhart Koselleck im Gespräch mit Renate Solbach. Öffentlichkeit ist kein Subjekt», en: *Iablis,* 2003, pp.14-16). Véase el excelente trabajo de Chris Lorenz, «Encrucijadas. Reflexiones acerca del papel de los historiadores alemanes en los debates públicos recientes sobre historia nazi», en: M. Cruz

Por otro lado, una de las últimas manzanas de la discordia mordida por historiadores de las tres generaciones, la de los perpetradores, la de sus hijos y la de sus nietos, ha girado en torno a la implicación del gremio en el nacionalsocialismo. Koselleck estaba blindado, quizá porque pronto confesó sus deudas con personajes claramente marcados, como Heidegger y Carl Schmitt. Imparablemente desde finales de 1998 se fue agrietando y deteriorando la imagen épica e impoluta que se había prefabricado la historia oficial. Especialmente penoso fue el desmoronamiento de quienes se habían sucedido en la presidencia de la asociación de los historiadores desde 1962 a 1977: K. D. Erdmann, Th. Schieder y W. Conze. Ahora se desvelaba su militancia activa nazi a guisa de intelectuales orgánicos del pangermanismo y la desjudaización *(Entjudung)*. Semejante descubrimiento hizo mella en la llamada «historia social crítica» (Hans-Ulrich Wehler y Jürgen Kocka), que había hecho gala de una actitud de soberbia científica y moral con respecto a otros colegas y enfoques alternativos —como la *Begriffsgeschichte* y la historia de la vida cotidiana *(Alltagsgeschichte)*—. No parecieron usar el mismo rasero para los propios ancestros académicos que para los ajenos.

Si el estamento de los historiadores, aun de manera vergonzosamente diferida y por la iniciativa de autores desclasados académicamente, había emprendido una operación irreversible de autodesenmascaramiento, el de los filósofos también debería enfrentarse a su infame pasado, más allá del caso notorio de Heidegger, y en esa operación se vio envuelto el «historiador pensante», como lo describió Gadamer, más allá de la anécdota que maliciosamente deslizó Joachim Fest en su autobiografía. La ocasión la brindó el Departamento de Filosofía de la Universidad de Heidelberg en 1998. En el próximo epígrafe detallaremos el alcance de este fuego cruzado. Conviene aclarar, no obstante, esa anécdota, típica del amarillismo periodístico de altos vuelos, tanto por su repercusión como por la marejada de fondo.

Uno de los penúltimos capítulos de la inextinguible «polémica de los historiadores» tuvo como protagonistas directos a Joachim Fest y a Jürgen Habermas e indirectos a Hans-Ulrich Wehler y a Reinhart Koselleck. Dos de ellos ya han fallecido. La jugada parecía perfecta. Ya nadie podía tirar la primera piedra, pues ya nadie estaba libre de sospecha. La trama fue como sigue. En su autobiografía *Yo no (Ich nicht),* donde narra la ejemplar resistencia de su familia al nacionalsocialismo, Fest cuenta una anécdota envenenada sobre una de las «cabezas dirigentes del país» con un puesto de responsabilidad en las Juventudes Hitlerianas en las pos-

y D. Brauer (eds.), *La comprensión del pasado. Escritos sobre la filosofía de la historia,* Herder, Barcelona, 2005, pp.335-381.

trimerías del Imperio. Varias décadas después, en el curso de una fiesta de cumpleaños, un subordinado de entonces le pasó una nota redactada por este superior en la primavera de 1945, que contenía una «apasionada declaración de adhesión al *Führer* y la inquebrantable esperanza en la victoria final». El aludido, según diversos testigos, apretujó el papel, se lo introdujo en la boca y se lo tragó: «Se puede ver en eso una especie de liquidación del siniestro, para desembarazarse de una vez por todas del lastre del pasado». Wehler, amigo de Habermas desde la adolescencia y una fuente de primera mano para lo aquí relatado, ha negado la veracidad de esas palabras. La fiesta mencionada habría sido la del cumpleaños de Koselleck, el sujeto del mal trago, Habermas (fácil de identificar por haber titulado su respuesta a Nolte «Una especie de liquidación del siniestro»), y el subalterno, Wehler. De acuerdo con lo que Fest le comunicó a Wehler en abril de 2006, Koselleck mismo le habría «confirmado plenamente» esta historia e incluso añadido «detalles todavía desconocidos hasta entonces». Wehler desmiente su autenticidad. Mientras tanto Koselleck ha fenecido y obviamente ya nadie puede recabar de él ulterior información. Wehler destaca que Fest hizo caso omiso de su respuesta y prefirió ceder a la tentación de la denuncia de un adversario político. Evoca la crítica de Habermas al apoyo que Fest le brindó a Nolte en la *Historikerstreit* y saca a colación el escándalo en torno a Günter Grass[59], preguntándose retóricamente si la revista *Cicero,* que en el número de noviembre recogía ese rumor a través de la pluma insidiosa de un antiguo delfín de Fest en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* Jürgen Busche, se propone aprovecharse de la coyuntura para airear lados oscuros inventados de la crónica del nacionalsocialismo[60].

[59] Nos referimos a la confesión de que sirvió en las SS. El propio autor lo desveló en su libro *Pelando la cebolla* (2006).

[60] Hans-Ulrich Wehler, «Habermas hat nichts verschluckt. Warum der Philosoph keinen Grund hatte, seine Zeit bei der Hitlerjugend zu vertuschen - zur Genese eines perfiden Gerüchtes», en: *Die Zeit,* 2.11.2006, p.44. Cf. R. Leicht, «Fest, Habermas, Historikerstreit», en: íd., p.44. El hijo de Fest y editor de la autobiografía (que en castellano reza *Yo no. El rechazo del nazismo como actitud moral,* Taurus, Madrid, 2007 —de esta versión y de las reediciones en alemán ha sido podada, por decisión judicial, la malévola insinuación—) sale en defensa de su padre justificando —por el empeoramiento del estado de salud de su progenitor, que le impidió retomar el manuscrito— la omisión de la verdadera historia de este asunto que Wehler le transmitió por carta en abril (Alexander Fest, «Der Brief wurde nicht verschluckt. Joachim Fest konnte die irrige Habermas-Anekdote in seinen Memoiren nicht mehr korrigieren. Er war schon todkrank, als Hans-Ulrich Wehlers Richtigstellung eintraf», en: *Die Zeit,* 9.11.2006, p.62). Además de Koselleck, Hermann Lübbe también es citado como posible propagador de semejante rumor. Gereon Wolters recuerda que el libro de aquel *Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft* recrea la irrisoria escena supuestamente protagonizada por el dechado de político moralista, y la esperpéntica descripción concluye así: «Esto es lo que puede llamarse en sentido literal "represión" *(Verdrängung),* y más concretamente por

Así pues, Fest habría aguardado esta oportunidad, a las puertas de la muerte, para saldar una deuda pendiente. Como director de las páginas culturales del citado diario, le había servido a Ernst Nolte como plataforma de su revisionismo. Nolte había afirmado, por un lado, que el crimen organizado por los nazis del exterminio de los judíos, «con la única excepción del proceso de gaseamiento», no fue en absoluto singular *(einmalig)*; por otro, Hitler había planeado su «acto asiático» del genocidio sólo como reacción al genocidio estalinista. La diferencia entre uno y otro era de sofisticación técnica. Puesto que «un nexo causal es probable», vale decir: Hitler y Auschwitz como reacción a Stalin y al Archipiélago Gulag. Si el artículo de Nolte era del 6 de junio de 1986 y la réplica de Habermas del 11 de julio, Fest cohonestaba la tesis de Nolte con una andanada de invectivas contra el francfortiano el 29 de agosto[61]. Desde entonces Fest tuvo que soportar esa mácula en su reputación y al final sintió la necesidad de compartir con Habermas un poco de esos miasmas. El morbo ha salpicado póstumamente a Koselleck, quien, junto a Hermann Lübbe, aparece como la «garganta profunda», como el presunto propagador de este chisme. Así lo sugiere una conferencia de Gereon Wolters, que sólo da crédito a Wehler y a Habermas. Koselleck conocía la historia y la contaba de vez en cuando en círculos íntimos, pero, si le hacían consultas «oficiales», siempre remitía discretamente a los afectados. Su hija Katharina no descarta que hayan involucrado a su progenitor so pretexto de lo que llama «el habitual numerito de Carl Schmitt»[62]. Así lo insinúa el propio periodista de *Cicero,* apoyado no sólo en el reconocimiento explícito que Koselleck le manifiesta a tan luciferino personaje, sino en que las alusiones de Habermas[63]

ingestión [incorporación] *(Einverleibung),* y en sentido figurado negación a imputar a la propia identidad de origen lastres del propio pasado» (Corso bei Siedler, Berlín, 1987, pp.72 ss.). Lübbe, por el contrario, calla sobre el hecho de que en 1944, con menos de 18 años, se convirtió en miembro de pleno derecho del partido nazi (G. Wolters, *Vertuschung, Anklage, Rechtfertigung. Impromptus zum Rückblick der deutschen Philosophie aufs «Dritte Reich»,* Bonn University Press, Bonn, 2004, pp.31-32).

[61] «Die geschuldete Erinnerung. Zur Kontroverse über die Unvergleichbarkeit der nationalsozialistischen Massenverbrechen», en: *FAZ,* 29.08.1986. Véase *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung,* Múnich, Piper, 1987.

[62] Correo electrónico fechado el 11 de noviembre de 2006.

[63] «Crítica de la filosofía de la historia (1960)», en: *Perfiles filosófico-políticos,* Taurus, Madrid, 1965, pp.389-390; «Carl Schmitt en la historia de la cultura política de la República Federal. La necesidad de continuidades alemanas», en: *Más allá del Estado nacional,* Trotta, Madrid, 1997, p.30. Koselleck se ha referido a la fama de schmittiano que le acompañó desde la disertación y al hándicap que ello significó para su carrera académica. En la entrevista concedida a una revista, afirma que la tesis doctoral «le resultó [a su mismo padre] demasiado schmittiana, y sentir aversión hacia Carl Schmitt era entonces propio del prurito profesional de casi todos los colegas. Manifestar en el *Pró-*

al profesor de Bielefeld siempre han estado mediatizadas por la denuncia de que las tesis de éste no hacían sino continuar la estela siniestra del jurista comprometido con el *Tercer Reich.* Pero el articulista no se recata en resaltar que los dos principales actores, Habermas y Wehler, a quienes disculpa maliciosamente que en su época de escolares se enrolaran en un grupo nacionalsocialista, estuvieran bajo la égida el primero de Erich Rothacker, militante del partido pardo, y de Oskar Becker, el único discípulo de Heidegger que fue nazi, y el segundo de Theodor Schieder, que tuvo que acicalar su currículum para no sonrojar a la universidad de la posguerra. Junto a Schieder, otro canterano del clan de Königsberg al servicio de la causa de la desjudaización fue Werner Conze, que inició a Koselleck en la historia social en Heidelberg y coeditó con él y O. Brunner el macrodiccionario *Conceptos Históricos Fundamentales.* Luego, aun sin quererlo, Koselleck está en el ojo de este sempiterno huracán.

Sin duda es incorrecta la ecuación entre historia y memoria, pero, más allá de su insoslayable distinción, interfieren, y pueden hacerlo productivamente, la una en la otra[64]. En Alemania, además, la lucha contra la represión del recuerdo se convirtió en una cruzada tras la reunificación al tener que evaluar —evaluación que alcanzó el tono en ocasiones de un juicio sumarísimo— a sus homólogos orientales. En ese momento la razón de ser de la disciplina se centraba en denunciar el olvido selectivo y la amnesia colectiva y en erigirla en una ciudadela capaz de salvaguardar institucionalmente la verdad. Semejante *hybris* se desinfló irreversiblemente en 1998 (ya antes había habido tentativas todavía tímidas) en una gigantomaquia, en la que historiadores marginales y marginados acusaron de falsarios a los popes de la historia oficial, y el deterioro a partir de entonces fue *in crescendo.* Hasta entonces y según la nomenclatura aceptada por asentimiento, la mayoría de los historiadores durante el *Tercer Reich* engrosaron la categoría de nacionalistas normales contemporizadores, frente a una pequeña minoría de colaboracionistas y la todavía más exigua de resistentes. La vanguardia de los historiadores de la posguerra integraba ese henchido grupo intermedio que vivía en una suerte de «exilio interior» *(innere Emigration)*, lo que le permitía gozar de cierta autonomía mental. A esa presunta independencia, una zona gris equidistante de la complicidad y la insurgencia, se la denominó *Resistenz* —según la fórmula de M. Broszat, a fin de deslindarla de la *résistance,* en la que destacaron ilustres historiadores franceses—. Fue principalmente Götz Aly, quien, haciendo acopio de datos demoledores, desenmascaró a los mandarines de los historiadores germanos: K. D. Erdmann, Th. Schieder y W. Conze. Los dos últimos no sólo fueron desalojados de ese nebuloso limbo de la *Resistenz,* sino que ahora eran rebajados a la condición de sabios ganapanes sin ningún escrúpulo en hacer de su ciencia el escabel de una

logo mi agradecimiento a Schmitt fue ya un acto de coraje. Pues apenas nadie se había atrevido por entonces a hacer algo así, aunque todos sus escritos fueron leídos y discutidos. Por lo demás, eso me costó mi primera cátedra. En Constanza mi nombre —como también el de Hans Blumenberg— fue tachado de la lista de los aspirantes entre otras razones con el argumento de que era «schmittiano», después de tener ya en el bolsillo la aceptación de mi candidatura por parte de la Facultad» [*Mittelweg* 36, 2 (2003), p.75]. En el discurso que pronunció con motivo del quincuagésimo aniversario de su doctorado en Heidelberg abundó en esa misma machacona impresión: «Quien se mostraba agradecido con Carl Schmitt era señalado como portavoz suyo. Quien citaba las teorías de la conspiración del siglo XVIII, se convertía él mismo en un teórico de la conspiración. Quien criticaba un dualismo inspirado política o moralmente, se convertía en un dualista» [Reinhart Koselleck, «Dankrede am 23. November 2004», en: Stefan Weinfurter (ed.), *Reinhart Koselleck (1923-2006). Reden zum 50. Jahrestag seiner Promotion in Heidelberg,* Universitätsverlag Winter, Heidelberg, 2006, p.55].

64 En sus últimos trabajos aborda esta cuestión reconociendo que «escribir y hablar sobre recuerdo e historia se ha convertido en una moda desde hace aproximadamente dos decenios», y la razón de ello estriba en que cada vez hay menos testigos de las catástrofes y los crímenes del siglo precedente. Y aquí se pregunta explícitamente: «¿Qué hace el recuerdo? Abre el espacio a lo que puede denominarse "historia" *(Geschichte).* La oposición memoria *(Erinnerung) versus* historia, evocada hoy gustosamente, era inconcebible antes de la época de la Ilustración, cuando todavía los testigos oculares o, mejor aún, los actores con sus memorias podían ser llamados los mejores historiógrafos» [«Der 8. Mai zwischen Erinnerung und Geschichte», en: Rudolf von Thadden y Steffen Kaudelka (eds.), *Erinnerung und Geschichte. 60 Jahre nach dem 8. Mai 1945,* Wallstein Verlag, Gotinga, 2006, p.13]. Algunos de sus temas tardíos (sobre los cuales ya hizo esporádicas incursiones previas) le afectaban personalmente: sueños en el *Tercer Reich,* figuras y funciones del recuerdo, monumentos a los caídos e iconología política de la muerte violenta, la manera de conmemorar a las víctimas del nacionalsocialismo... Su propia vivencia le sirve de venero y piedra de toque de la teoría, lo que no conlleva que ésta sea destronada por la empiria, pues es notorio el afán de incardinar sus observaciones en categorías antropológicas universales posibilitadoras de comparaciones desde la antigüedad hasta el presente. En 1988, define tres modos fundamentales de la experiencia humana (experiencia primaria única, experiencia hecha repetidamente y por eso comunicable intersubjetivamente, y experiencia fundada mediante reflexión histórica, esto es, *ex post*) y las relaciona con tres formas fundamentales de la historiografía: *Aufschreiben* (fijar y explicar acontecimientos únicos), *Fortschreiben* (producir nexos entre historias almacenadas diversamente) y *Umschreiben* (revisión del modo de extraer experiencias de las fuentes, de establecer enlaces y de interpretar la historia retrospectivamente). Si bien en este ensayo la mayoría de los ejemplos proceden de la antigüedad, el epígrafe dedicado al primer modo de experiencia cabría leerlo como una meditación de Koselleck sobre la propia vivencia: «Se trata de un modo de experimentar que es vivido o sufrido de nuevo por cada hombre, consciente o inconscientemente. [...]. Por eso tiene sentido que los enfoques metodológicos de los historiadores remitan a las experiencias completamente personales que han tenido y sin las que no cabe entender sus innovaciones» [«Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-antropológico» (1988), en: *Estratos del tiempo,* Paidós, Barcelona, 2001, p.50]. Conviene no preterir esto al valorar la diferencia entre experiencias y recuerdos primarios y secundarios.

pérfida ideología. Ese lavado del pasado contravenía el código deontológico de la profesión —la custodia de la verdad histórica y el rigor frente al engaño y la propaganda— (luego no hablamos de un pecado de juventud, venial, sino capital, mortal en el caso de un historiador de oficio), y dejaba muy tocada a la «historia social crítica», que se había mostrado muy hostil con la *Sozialgeschichte* tradicional —enraizada en la *Strukturgeschichte* y antes en la historia popular, nacional o étnica (*Volksgeschichte*)— y la *Begriffsgeschichte*. Justamente aquí entra en danza Conze. Su itinerario es similar al de Schieder —ambos, tras 1945, fueron considerados como renovadores, maestros y modelos—, y ambos ocultaron los servicios prestados, no sólo a título individual sino también científico, al nazismo[65].

El homenaje que le rinde Koselleck a Conze en 1987 (todavía a rebufo de la polémica de los historiadores), los denuedos por expurgarlo de todo asomo de racismo o antisemitismo y la explicación de su actitud frente al nazismo bajo el prisma de sublimación religiosa[66] quedan desvaídos, a la luz de los datos que demuestran su connivencia con la ominosa política colonialista de deportaciones. Pero sus deudos intelectuales —Heidegger, Schmitt y Gadamer, además del citado— cuya influencia jamás ocultó, no hicieron de Koselleck ni un revisionista ni un revanchista, y tempranamente, mediante una declaración pública, muy criticada por colegas y periódicos, aceptó y reconoció la llamada línea Oder-Neisse[67] (la frontera de Alemania con Polonia propuesta por las potencias aliadas). Si su honestidad está libre de toda sospecha, su artículo «La discontinuidad del recuerdo» (1998) causó perplejidad e incluso rechazo. Apareció en un momento en que el ambiente estaba muy caldeado por la exposición fotográfica organizada por el Instituto de

[65] G. Aly, «Theodor Schieder, Werner Conze oder die Vorstufen der physischen Vernichtung», en: W. Schulze y O.-G. Oexle (eds.), *Deutsche Historiker im Nationalsozialismus*, Francfort del Meno, 1999, pp.163-215; H.-U. Wehler, «Nationalsozialismus und Historiker», en: Schulze/Oexle, pp.306-339; *Hans-Ulrich Wehler. Eine lebhafte Kampfsituation. Ein Gespräch mit Manfred Hettling und Cornelius Torp*, Beck, Múnich, 2006, pp.50-61. J. Kocka argumenta que el cambio de la *Volksgeschichte* de la época nazi a la historia estructural y luego a la historia social de los años 50 fue (en el caso de Conze) mucho más que un cambio oportunista de etiqueta. Hasta 1945 se había ocupado casi exclusivamente de historia social agraria. En los años 50 trabajó la historia estructural de la Revolución industrial, la historia del proletariado y del movimiento obrero liberal y socialdemócrata. Las relaciones entre *«Klassen»* y *«Schichten»* fueron para él más importantes que las relaciones entre grupos étnicos («Zwischen Nationalsozialismus und Bundesrepublik», en: Schulze/Oexle, pp.340-357).

[66] «Werner Conze: Tradition und Innovation», en: *Historische Zeitschrift*, 245 (1987), pp.529-543.

[67] «Über Krisenerfahrungen und Kritik», en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13.01.2010

Investigación Social de Hamburgo con el título provocador: *Guerra de exterminio. Los crímenes de la Wehrmacht en Europa Oriental 1941-1944* (1995), reeditada en 2001 tras una revisión[68]. La exposición retomaba la veta explosiva sobre la que había llamado la atención Goldhagen y el debate subsiguiente acerca de quién, además de las SA y las SS, perpetró aquellos horrendos crímenes, y lo hacía hurgando en un tema tabú durante mucho tiempo: la participación de la *Wehrmacht* en el Holocausto. Era un tema particularmente delicado porque la tesis oficial hasta entonces consistía en disociar el liderazgo político y la nación alemana, transfiriendo la culpa y la responsabilidad de los «crímenes execrables» a la elite nazi y a sus más directos esbirros, y, por tanto, dejando al margen, o al menos en un cómodo purgatorio, al ejército, manipulado por la canalla de la cúpula nazi. Además, a los supervivientes de este ejército se les encomendó la misión de refundar las Alemanias de la posguerra y algunos asumieron como su principal proyecto de vida dicha legitimación[69].

II.3.2. Saber o sabelotodos: ésa es la cuestión

El artículo «La discontinuidad del recuerdo» integra, junto a otros dos[70], un apartado que la revista *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*

[68] Excepción hecha de algunos errores que la flor y nata del gremio rentabilizó para solicitar su clausura (así, p.ej., los directores o ex directores del *Institut für Zeitgeschichte* de Múnich, del *Militärgeschichtliches Forschungsamt* y del *Verein der Historiker Deutschlands*, Horst Möller, Rolf-Dieter Müller y Lothar Gall, respectivamente, pidieron su cierre definitivo), la exposición probó la intervención de unidades de la *Wehrmacht* en las masacres de civiles. Sobre la implicación de la *Wehrmacht* en los crímenes nazis hay que mencionar los libros de Jochem Böhler (*Auftakt zum Vernichtungskrieg*, Fischer, Francfort del Meno, 2006) y de Johannes Hürter (*Hitlers Heerführer. Die deutschen Oberbefehlshaber im Krieg gegen die Sowjetunion 1941/42*, Oldenbourg, Múnich, 2006, que es parte del proyecto de investigación «*Wehrmacht* en la dictadura nacionalsocialista» del *Institut für Zeitgeschichte* de Múnich, el cual fue muy crítico con la exposición auspiciada por los colegas de Hamburgo) y la muestra itinerante «"Was damals Recht war...". Soldaten und Zivilisten vor Gerichten der Wehrmacht», inaugurada en Berlín en 2007. Un balance sobre la controversia que desataron ambas exposiciones lo encontramos en: Christian Hartmann, Johannes Hürter y Ulrike Jureit (eds.), *Verbrechen der Wehmacht. Bilanz einer Debatte*, Beck, Múnich, 2005.

[69] Koselleck, entre ellos, por lo que es obscena la pretensión de algún discípulo suyo de compararlo con uno de los supervivientes de la Shoah, Jean Améry [M. Jeismann, «Wer bleibt, der schreibt. Reinhart Koselleck, das Überleben und die Ethik des Historikers», en: *Die Zeitschrift für Ideengeschichte*, III/4 (2009), pp.69-80].

[70] G. Wolters, «Der "Führer" und seine Denker. Zur Philosophie des "Dritten Reichs"» (a partir de ahora lo abreviaremos con GW), en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47/2 (1999), pp.223-251; H.F. Fulda, «Heinrich Rickerts Anpassung an den Nationalsozialismus» (pp.253-269). En lo tocante a la intervención de Koselleck, el organizador,

dedicó monográficamente al tema «Nacionalsocialismo y Filosofía». El Departamento de Filosofía de la Universidad de Heidelberg invitó en 1998 a tres ponentes. A semejanza de los historiadores, los filósofos también deberían enfrentarse a sus demonios familiares, más allá del caso notorio de Heidegger[71]. Los tres conferenciantes pertenecían a grupos de edad diferentes: al de los participantes en la guerra, a la primera generación «escéptica» de la posguerra y a los nacidos al final o después de la contienda. No había dudas sobre el alma mater de la revista nacida en 1955, *Archivo para una historia conceptual,* Erich Rothacker, confeso partidario de Hitler en aquellos funestos años. El interrogante sobre el pasado de los otros tres padres fundadores de la historia conceptual, Gadamer, Joachim Ritter y Werner Conze, tenía que plantearse antes o después. Era una mera cuestión de tiempo. Habermas[72] (cuyo director de tesis fue el rehabilitado Rothacker) fue un azote para todos ellos, y ahora, como un bumerán, les golpeaba también

Fulda, quiso dar la palabra al «modo genuinamente filosófico» en que el catedrático de Bielefeld se ocupaba de semántica histórica y de cuestiones de Histórica referidas a la historia contemporánea» (p.211). Luego el anfitrión de este encuentro reconoce, en primer lugar, la veta filosófica del «historiador pensante», y, en segundo lugar, el engarce del tema del «recuerdo» no sólo con la Semántica Histórica *(historische Semantik),* sino también con un nivel que está en un escalón teórico superior, la Histórica *(Historik).* El artículo de Koselleck está muy ligado a otro posterior, también recogido en esta antología que presentamos: «Formen und Traditionen des negativen Gedächtnisses», en: V. Knigge y N. Frei (eds.), *Verbrechen erinnern,* Beck, Múnich, 2002, pp.21-32.

[71] H.F. Fulda, «Schwerpunkt: Nationalsozialismus und Philosophie», pp.204-205. El escozor que, no obstante, continúa produciendo este asunto queda ilustrado con la negativa del comité de redacción de los *Heidelberger Jahrbücher* —donde iban a aparecer inicialmente— a publicar los tres trabajos (sólo aceptó uno) *(ibid.,* p.208).

[72] A los compensadores devotos de Ritter —quien también se curtió a la sombra de Rothacker, aunque luego se formara con Ernst Cassirer— se les antoja pueril la acusación de reaccionarismo: «Parece que en este mundo negativo ya sólo merece afirmación lo contrario de la afirmación: el No absoluto a lo negativo. Las actividades humanas, incluidas las ciencias del espíritu, parecen legitimables sólo mediante su apelación a lo negativo, como integrantes del proyecto de destrucción de la realidad negativa. Por eso, también las ciencias y justamente las ciencias del espíritu son justificadas únicamente por su ruptura con la realidad. Entonces, quien no rompe o no rompe lo suficiente con ella parece malo, puesto que es "culturalmente conservador". Sólo lo contrario de ese conservadurismo parece merecedor de afirmación; las actividades humanas, incluidas las ciencias del espíritu, son humanas sólo cuando no son "culturalmente conservadoras", sino culturalmente revolucionarias, negaciones de un mundo negativo.

Este No absoluto y su represión de lo positivo es la causa de que las compensaciones positivas, que no son ese No absoluto, sean negadas o incluso atacadas como reaccionarias. Pero esas compensaciones positivas existen y alivian los horrores del mundo. Ese ser carencial que es el ser humano compensa sus carencias físicas con la cultura». Marquard señala especialmente a Habermas y a Schnädelbach como los instigadores de ese falso maniqueísmo de conservadores reaccionarios e innovadores: «considero un invento el nexo entre la teoría de la compensación y el conservadurismo cultural: hay muchas

a la Teoría Crítica y a sus ramificaciones en la historiografía la acusación de continuismo.

En su contribución al foro de Heidelberg Koselleck adopta el punto de vista de un veterano de guerra inmerso en la ignorancia de lo que estaba sucediendo, apuntándose al axioma de la limpia *(saubere) Wehrmacht,* esto es, de la candidez de los soldados y abundando en otros clichés que no pueden sino despertar recelos: El *Todesfurcht* (miedo de muerte) de los combatientes alemanes al Ejército Rojo, la ausencia total de algún conocimiento por parte de éstos sobre los campos de concentración y el Holocausto, el gran número de víctimas civiles alemanas a causa de los bombardeos aliados, la expulsión y violación en masa, la imposibilidad de comprender el Holocausto e incluso la exoneración penal de los asesinos de las SS. Se ha sugerido una similitud con la perspectiva de Hillgruber, quien —ya lo dijimos con anterioridad— deslinda al pueblo del régimen nazi, victimando la *Wehrmacht,* junto a la nación que nutre sus filas. Koselleck no sólo no aprueba lo último, sino que hasta su misma muerte trabajó incansablemente por denunciar ese embuste[73].

Koselleck escribió en 2003 una larga necrológica de Gadamer para el *Süddeutsche Zeitung,* donde pide que le sea permitido como historiador defender a Gadamer de los cargos de oportunismo formulados contra él en Heidelberg cinco años atrás. Implícitamente alude a la ponencia de otro de los invitados a la sazón, Gereon Wolters, «El *Führer* y sus pensadores. Sobre la Filosofía del *Tercer Reich*»: «Hace 5 años, precisamente aquí en Heidelberg, se formuló la chocante tesis de que entre 1933 y 1945 hubo sólo tres tipos de alemanes: los nazis malos, los re-

compensaciones que son innovadoras» (Odo Marquard, *Filosofía de la compensación,* Paidós, Barcelona, 2001, pp.42-43).

Por otro lado, si ya quedaban así marcadas las musas de dos de los grandes diccionarios histórico-conceptuales, parecía a salvo la de un tercero, *Handwörterbuch der musikalischen Terminologie* (1972-2006), al que también se le ha considerado inspirado por dicho enfoque, acaso por el patrocinio que le brindó una institución promotora de la historia conceptual, la Academia de las Ciencias y de la Literatura de Maguncia. Mas Boris von Haken, estudioso de las relaciones de la musicología con el Holocausto, ha aportado pruebas, aun controvertidas, de la participación de su editor, Hans Heinrich Eggebrecht, en horribles crímenes (véase *Die Zeit,* 17.12.2009, 14.01.2010).

[73] «Die Diskontinuität der Erinnerung», pp.213, 217. Lorenz se excede cuando declara que Koselleck no muestra mucha empatía hacia las víctimas de los alemanes (Lorenz, *op. cit.,* pp.376-378, 359-360). Una tía materna esquizofrénica murió en uno de esos siniestros campos como resultado del programa de eutanasia, su propio padre fue represaliado por su aversión a Hitler y dos hermanos murieron, uno en combate, otro durante un bombardeo. En el terreno ya teórico se opuso al plan del mismísimo Kohl de instalar en la berlinesa *Neue Wache* un memorial nacional a las víctimas de la guerra y de la tiranía, por mezclar ignominiosamente víctimas y victimarios (sobre ello volveremos más adelante).

sistentes *(Widerstandskämpfer)* buenos y en medio el gran grupo, el de los oportunistas. Gadamer es uno de sus representantes. Aquí prefiero atenerme a la máxima de un historiador: Saber es mejor que saber mejor *(Wissen ist besser als Besserwissen)*. La anticipación de una tipología dicotómica de bueno y malo impide entender los conflictos insolubles en los que todos los que vivieron entonces se vieron involucrados. Sobre esa mayoría que estaba en medio hay que decir que todos ellos estuvieron implicados en el régimen nacionalsocialista, como escépticos o adaptados, como utópicos o ralentizadores. ¿Quién puede seleccionar aquí sólo según el bien y el mal? El juicio moral es, hoy como entonces, siempre necesario, pero lamentablemente no fue constitutivo para lo que sucedió».

Gadamer perteneció a una cohorte generacional (nacida en 1900) de la que muchos se consideraron demasiado tardíos, héroes malogrados de la Primera Guerra Mundial, que alimentaron después con creciente radicalismo el ala dura y brutal de las SS. Gadamer jamás los secundó, ni en 1918, cuando empezó a estudiar, sin presentarse voluntario en el frente, ni con posterioridad. Mientras que la mayoría de sus colegas ingresaron en el partido, Gadamer nunca lo hizo. Y se atrevió a salvar de la muerte con un informe a Werner Kraus, que estaba en manos de la Gestapo. Pero tras la Segunda Guerra Mundial cambió algunas frases sobre la preeminencia de lo alemán que había expuesto en París en 1941 ante oficiales prisioneros franceses: «Como autor tiene derecho a retirar de la circulación frases que *post festum* inducen a malentendidos. Como historiador debo lamentarlo», dice Koselleck. Es inútil querer negar datos históricos ocurridos alguna vez porque parecen contrariar una convicción posterior[74].

[74] Gadamer habría podido invocar su lección inaugural en Leipzig en 1939 para defenderse del reproche formulado *ex post*. Allí todos los oyentes sabían a qué se refería cuando acuñó la premisa mayor: «Todos los burros son pardos». ¿Quién se hubiese atrevido a exhortarle a declarar abiertamente: «Todos los pardos son burros»? O cuando en 1942 escribió que los tiranos no tienen amigos, esto lo entendieron todos, incluso aquellos que se sabían amigos de quien no podía ser llamado tirano. Pero, según su discípulo, el arte de leer entre líneas, un viejo arte hermenéutico, ha caído mientras tanto en desuso. Quien clasifica —sin valoraciones— a Gadamer de oportunista, se parece a alguien que pide *a posteriori* al soldado Schweijk que mejor no hubiese sido soldado (*Süddeutsche Zeitung*, 14 de marzo de 2003). En la ya citada publicación de 2004, Wolters vuelve a la carga, poniendo a Gadamer como ejemplo de eliminación de la «disonancia cognitiva» al haber purgado en las reediciones de ese texto parisino las alusiones al «paradigma étnico» (*Vertuschung, Anklage, Rechtfertigung*, pp.35-40). Ha habido otras tentativas de formular criterios de un filósofo o ciencia nacionalsocialista (cfr. Hans Jörg Sandkühler, «"Eine lange Odyssee". Joachim Ritter, Ernst Cassirer und die Philosophie im "Dritten Reich"», en: *Dialektik*, 2006/1, pp.147-149, 155-158, 175-177 —aquí se estudia el caso de otro adaptado al régimen nazi, J. Ritter—).

Es una cuestión aún controvertida la filiación política de Gadamer durante el nacionalsocialismo. Ni su autobiografía ni la biografía de Grondin logran zanjarla. A Wolters le extraña la falta de conocimiento exacto sobre la filosofía y los filósofos en el *Tercer Reich*. Heidegger es la excepción que confirma la regla. Era uno, junto a Erich Rothacker, de los que querían «guiar al guía» *(den Führer führen)*. El conferenciante recomienda «una clasificación de los pensadores en el *Reich* del "*Führer*" en tres grupos. Me gustaría denominarlos "nazis", "oportunistas" y "rectos". [...]. Se consideran filósofos nazis a todos aquellos que fueron miembros del partido nazi. Pero una ojeada a la lista de los "compañeros de partido" filosóficos del "*Führer*" muestra que no todos los allí inscritos pueden considerarse seriamente como pensadores del "*Führer*"» (GW, p.231).

Más adelante prosigue: «Así, hasta donde sé, al menos las contribuciones a una filosofía nazi propia de compañeros de partido como Heinz Heimsoeth, Gottfried Martin, Joachim Ritter o Vinzenz Rüfner son insignificantes, si acaso existen. Por otro lado, hay al menos un filósofo, que considero nazi, pero que no aparece en la lista de los miembros del partido: es el discípulo de Husserl Oskar Becker [...]. Por eso propongo otros criterios, de los cuales uno debe bastar para caracterizar a un filósofo como filósofo nazi: 1) Actividad política (no mera militancia) en organizaciones nazis relevantes o actividad conforme al partido en puestos del gobierno y de la administración; y 2) publicaciones u otras manifestaciones que pueden entenderse como contribuciones a la ideología nazi, en particular aquellas que defienden la primacía de la raza "aria" o un derecho de Alemania a la conquista de un "*Lebensraum*". En este sentido pueden llamarse, por citar sólo a algunos de los más prominentes, a Alfred Baeumler, Oskar Becker, Arnold Gehlen, Martin Heidegger, Ernst Krieck, Erich Rothacker y Helmut Schelski, al menos temporalmente, filósofos nazis.

Como "rectos" me gustaría designar a aquellos que de ningún modo estuvieron dispuestos a colaborar, ni institucional ni intelectualmente. También podría decir que los honestos son aquellos filósofos que lograron blindar sus discursos frente al discurso del *Führer* o discursos afines, reconocidos oficialmente. Este grupo naturalmente no es grande» [Ernst von Aster, Theodor Litt, Aloys Wenzl, Hans Pfeil, Viktor Kraft, Heinrich Scholz, Karl Jaspers, Carl Gustav Hempel (GW, p.233) y el único filósofo alemán que pagó con su vida su resistencia: Kurt Huber, *spiritus rector* del movimiento de resistencia estudiantil muniqués «Rosa Blanca» de los hermanos Scholl].

Y continúa: «El grupo mayoritario lo forman sin duda los "oportunistas". Con el término "oportunistas" designo a aquellos filósofos que

no fueron nazis en el sentido preciso arriba indicado, pero que tampoco rechazaron el régimen completamente como lo hicieron los "honestos". Fueron todos aquellos que, a causa de determinadas ventajas, en particular de la seguridad y el desarrollo de una existencia profesional, llegaron a compromisos externos de diferente tipo *en contra de sus verdaderas convicciones* o cuyos discursos filosóficos convergieron de una manera no demasiado fuerte con la cosmovisión del *Führer*».

Gadamer le sirve como ejemplo paradigmático de compromisos externos. En los *Años de aprendizaje filosófico* leemos: «Mi propósito era, evidentemente, el de salvar mi existencia académica en Alemania, pero por otro lado tampoco deseaba hacer ninguna concesión política que pudiera costarme la confianza de mis amigos emigrados tanto en el interior como en el extranjero. Por tanto, ni siquiera tomé en consideración la posibilidad de ingresar en el partido. Por fin, seguí una vía que luego se demostraría acertada. En aquella época había unos cursos de instrucción para profesores no titulares principiantes, luego exigidos para el posible ascenso a cátedra *(Habilitation)*. Me ofrecí como voluntario para uno de aquellos "campos", conocidos como Academia de docentes, a fin de "rehabilitarme" *(meine Rehabilitation)*, desplazándome con este motivo a Weichselmünde, cerca de Dantzig, algunas semanas en el otoño de 1936»[75]. Wolters puntualiza que Gadamer parece olvidar que ingresó el 1 de agosto de 1933 en la Federación nacionalsocialista de enseñantes *(Nationalsozialistischen Lehrerbund)* (NSLB) como miembro n.° 254.387. Por «partido» entiende él más bien el NSDAP o las SA o SS. Los cálculos de Gadamer son conocidos: Ya en la primavera de 1937 podía anunciar el título de *Professor,* al que le siguió en 1938 la cátedra de Lepizig. Wolters dice expresamente que no plantea aquí si el discurso filosófico de Gadamer delata complicidad con el ideario nacionalsocialista[76].

La tipología descriptiva que hemos visto tiene —como ya sugieren las designaciones— también una connotación moral. Sin embargo, para emitir un juicio de valor es necesario aquilatar elementos que van más allá de lo meramente descriptivo. El mismo acto de la participación oportunista en un *Dozentenlager* obtiene una cualidad moral diferente, dependiendo de si hablamos de un *Privatgelehrter* pudiente o de un padre de familia muerto de hambre. Hasta el ingreso en el partido nazi

[75] Herder, Barcelona, 1996, p.64; cf. *Philosophische Lehrjahre,* Klostermann, Francfort del Meno, 1977, p.56.

[76] Como ha sostenido Teresa Orozco (*Platonische Gewalt. Gadamers politische Hermeneutik der NS-Zeit,* Argument, Hamburgo, 1995).

no tiene por qué ser reprobable *eo ipso*[77], sino que este acto debe ser ponderado —en una perspectiva consecuencialista— respecto a algo moralmente importante que quizá así se consiguió. Por lo demás, hay que poner siempre en guardia, en lo concerniente al *juicio* moral, frente a la *jactancia:* «ninguno de nosotros sabe cuál habría sido su posición entonces. Si en nuestro contexto designo a un filósofo como "oportunista", esto no significa ningún veredicto moral. La experiencia histórica sugiere más bien que la gran mayoría de nosotros habríamos procedido de manera oportunista. Me pregunto y les pregunto si siquiera uno de nosotros se encontraría entre los "honestos", si hubiésemos estado expuestos a la misma presión y a las mismas tentaciones que nuestros colegas de hace 60 ó 70 años»[78].

Luego la posición de Wolters es mucho más matizada de lo que parece insinuar Koselleck. Pero volvamos a la máxima: «Saber es mejor que saber mejor». Esta sentencia, tan gadameriana *prima facie,* la repite Koselleck en dos documentos, uno autobiográfico y otro biográfico. El primero es un testimonio sobrecogedor aparecido dos días antes del 8 de mayo de 1995 sobre sus vivencias el día de la liberación (que para Koselleck, como para muchos miembros de la *Wehrmacht,* fue de cautive-

[77] En una nota a pie de página apostilla: «en un caso extremo el oportunismo puede incluso ser ordenado moralmente. Sería el caso, por ejemplo, de si mediante un comportamiento oportunista (como el ingreso en el partido) fuesen salvadas vidas humanas. Pero entre los filósofos alemanes no veo a nadie que pueda reclamar para sí tal cosa o similar» (GW, p.235).

[78] GW, pp.234-235. Wolters analiza la actitud de Gadamer frente a un «auténtico filósofo nazi», Oskar Becker, a quien trató de rehabilitar con argumentos que contrastan con la imagen que de Becker nos ofrece Löwith. En *Años de aprendizaje filosófico* describe así a Becker, «antiguo discípulo de Husserl y Heidegger, por entonces aún inhabilitado para impartir clases en Bonn, extremo que no era tanto debido a que hubiera sido un nazi —ni a su calidad de miembro de número del partido—, sino al conocimiento que se tenía de su teoría de las razas —en las que, sin embargo, no se hallará traza alguna de antisemitismo— y de su cultivo del más aguzado librepensamiento. [...]. Pero su apartamiento de la actividad docente no era en modo alguno merecido, y su posterior recuperación para la Universidad de Bonn, a la que pude cooperar situándolo en el primer lugar de la lista de nombramientos de profesores para la Universidad de Heidelberg, constituyó más tarde un acontecimiento de relevancia en la formación de una nueva generación filosófica, como de ello me darían luego fe otros profesores en activo en Bonn por aquellas fechas, tales como Apel, Habermas, Ilting, Pöggeler o Schmitz» (p.205). Una visión opuesta del «Dr. B.» la brinda Löwith (*Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio,* libro prologado por Koselleck, Visor, Madrid, 1992, pp.67-78, 240-241). Parece que Löwith, amigo íntimo en Marburgo hasta su forzoso exilio en 1936 y desde 1952 colega en Heidelberg, le recriminó asimismo a Gadamer su inclinación a dejar las cosas en suspenso y a sustraerse a la alternativa entre resistencia y acomodación mediante la evasión a los valores eternos de la cultura alemana [«Gadamers vergessene Koffer», en: *Information Philosophie,* 4 (2005), p.137].

rio en manos de los rusos). Allí insiste en una distinción clásica en él entre experiencias primarias y secundarias:

«Hay experiencias que se desparraman por el cuerpo como masa de lava incandescente y se coagulan allí. Inconmoviblemente pueden volver a hacerse presentes desde entonces, en todo momento e inalterablemente. No muchas de esas experiencias pueden pasar a ser recuerdos, pero, si es así, entonces se basan en su presencia sensible. El olor, el sabor, el ruido, el sentimiento y el campo visual, en suma, todos los sentidos, con placer o dolor, vuelven a despertarse y no necesitan de ningún trabajo de la memoria para ser y permanecer verdaderos[79]. [...]. Ciertamente, hay innumerables recuerdos que he contado y repetido a menudo, pero la presencia sensible de su verdad se ha desvanecido desde hace mucho tiempo. Son para mí sólo historias literarias, sólo puedo darles crédito escuchándomelas a mí mismo. Pero ya no puedo garantizar la certeza sensible. [...]. Hoy puedo calibrar, por supuesto sólo secundariamente y *ex post,* lo que significó Auschwitz para aquellos abocados a la muerte y para aquellos supervivientes... Tal como he dicho, durante algunos segundos había oído hablar del asunto, pero jamás tuve conocimiento de ello. [...]. Hay experiencias que no son intercambiables ni comunicables... Siempre pueden compararse, pero sólo desde fuera. Desde la experiencia respectiva de cada uno todo es único. Hoy sé mucho más de lo que podía saber entonces y sé cosas diferentes de las que entonces era posible saber. Y eso mismo les ocurre a los nacidos después. Pero la no intercambiabilidad del saber que proporciona una experiencia primaria no se puede superar. Saber es mejor que no saber»[80].

Frente a la tentativa de Wolters de catalogar a Gadamer como el representante por excelencia del oportunismo durante el régimen nazi, Koselleck prefiere atenerse a la máxima de un historiador: «Saber es mejor que saber mejor», para a continuación censurar la moralización

[79] Así se sentía cuando un vigilante polaco, que había estado prisionero en un campo de concentración, les instó a pelar patatas más deprisa, y amenazando a Koselleck con golpearle la cabeza con un taburete, finalmente se detuvo, arrojó el taburete a un rincón y exclamó: «"¿Para qué voy a romperte la crisma? Vosotros habéis gaseado a millones". De repente —literalmente— tuve claro que decía la verdad. ¿Gaseado? ¿Millones? Eso no podía ser inventado». Hay experiencias de la guerra (p. ej., cuando supo que una tía suya, en el marco del programa de eutanasia, no sólo había sido asesinada, sino también gaseada) que tienen que hacerse siempre de nuevo una y otra vez, porque las experiencias primarias no bastan para garantizar toda la verdad. Siempre sobrevienen nuevas verdades: «En ese sentido, para mi generación, la guerra nunca se acaba o empieza siempre, una y otra vez, en la medida en que viejas experiencias han de elaborarse de nuevo».

[80] «Glühende Lava, zur Erinnerung geronnen. Vielerlei Abschied vom Krieg: Erfahrungen, die nicht austauschbar sind», en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 6.05.1995.

de la historia[81]. Lo anterior está emparentado con un pasaje de *Verdad y Método* relacionado con la distancia temporal. No sólo ocasionalmente, sino siempre el sentido de un texto excede a su autor. Por eso comprender no es sólo una actitud reproductiva, sino siempre y también productiva. Quizá no sea correcto hablar de «comprender mejor» para ese momento productivo que está en el comprender: «Comprender no es comprender mejor *(Besserverstehen),* ni en el sentido objetivo de saber más *(Besserwissens)* en virtud de conceptos más claros, ni en el de la superioridad básica que posee lo consciente respecto a lo inconsciente de la producción. Bastaría decir que, *cuando se comprende,* se comprende de un modo diferente *(anders)».* El saber que proporciona la conciencia de la historia efectual es diferente y mejor que el precedente, pero nunca es el mejor, esto es, un saber absoluto. Koselleck acepta esta tesis en la medida en que admite la posibilidad de la reescritura de la historia. El saber es un no saber que acicatea saber más y, por tanto, mejor, sin alcanzar nunca la epifanía del *non plus ultra* exegético del sentido[82].

[81] «Er konnte sich verschenken», en: *Süddeutsche Zeitung,* 14.05.2003, p.14. Ya en su tesis doctoral apela a la moralización de la política como explicación del terror («Eine totalitäre Antwort auf totalitären Terror», en: *Süddeutsche Zeitung,* 16.02.2002). Gadamer embiste asimismo contra tal moralización [*Verdad y Método (VM),* Sígueme, Salamanca, 1977, pp.349, 664-665].

[82] *VM,* pp.366-367. En Koselleck hallamos este pasaje: «En vistas al procedimiento mismo del manejo de las fuentes, se ofrecen ahora tres posibilidades que podrían dar lugar a una reescritura: En primer lugar, podrían aparecer nuevos testimonios. [...]. En segundo lugar, puede ser que nuevas cuestiones contribuyan a buscar y encontrar nuevos testimonios. [...]. En tercer lugar, los testimonios de que se dispone pueden ser leídos e interpretados nuevamente. [...]. En la praxis actual estos tres procedimientos de utilización del testimonio escrito son empleados y combinados al mismo tiempo. Pero desde el punto de vista diacrónico cabe suponer que se trata de un progreso cognoscitivo acumulativo. [...]. En este sentido sabemos más acerca de nuestro pasado y, metodológicamente, lo sabemos mejor *(besser Bescheid)* de lo que podían conocerlo las generaciones anteriores» (*Estratos del tiempo,* pp.76-77). La actitud de Koselleck respecto a Gadamer y de los discípulos de Joachim Ritter respecto a su maestro —su silencio sobre la biografía del catedrático de Münster entre 1933 y 1945, en que participó en actividades de organizaciones nazis— contrasta con la de otro doctorando del último, H. J. Sandkühler («"Eine lange Odyssee". Joachim Ritter, Ernst Cassirer und die Philosophie im "Dritten Reich"», p.161). Frente a la hermenéutica cohibida y a la defensiva de uno de los favoritos de Ritter, Hermann Lübbe (también de Marquard o de Robert Spaemann), que achaca la acusación de trato insensible con el pasado nazi en los tardíos años 40 y 50 a la pérdida del sentido de la realidad histórica y, en el caso particular de Ritter, a la intención política de los años posteriores de deslegitimar moralmente la historia de la fundación de la segunda democracia alemana, destaca la gallardía de Sandkühler, para quien «no hay comprensión sin una hermenéutica activa de lo que fue y de lo que es». Los hallazgos sobre la vida de su maestro (que Wolters no llega a evaluar en su denostada conferencia) lo han decepcionado. Su decepción no estriba en que Ritter fue hasta 1945 como fue, sino en el final de un autoengaño. La imagen que admitió de él el estilo de

En este contexto podemos comparar los menospreciados *Besserverstehen* y *Besserwissen.* Lo último sería propio de los que Koselleck despacha despectivamente como «administradores de las pretensiones colectivas de la memoria». Para Gadamer entender no equivale a entender mejor, porque la distancia histórica entre el texto y el intérprete impide la transposición psíquica (en el espíritu del creador) y la histórica (en el espíritu de la época). El romanticismo y el historicismo habían recurrido a este modelo reconstruccionista que gira en torno a la empatía y la congenialidad; pero la hermenéutica filosófica lo había cuestionado por la insalvabilidad de la distancia temporal. Mas para Koselleck, como para Gadamer, existe «verdad histórica»[83]. Incluso cabe sondear otro argumento gadameriano para impugnar la validez de ese *dictum* del historiador, que sin duda es un dicterio contra las huecas ínfulas de los *sabihondos,* contra la *hybris* de los *sabelotodos* prototípica del moralismo político[84]. Cuando Gadamer distingue la malversación ilustrada del concepto de autoridad, denigrada a burdo autoritarismo, de la «esencia de la autoridad», cifra el criterio de ésta en un acto de reconocimiento: «se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio. La autoridad no se otorga, sino que se adquiere [...]. Su verdadero fundamento es también aquí un acto de la libertad y la razón, que concede autoridad al superior básicamente porque tiene una visión más amplia o está más consagrado *(eingeweiht),* esto es, porque sabe más *(besser weiss)*» (*VM,* 347-348). Luego, invirtiendo la fórmula de Koselleck, «saber mejor es mejor que saber» y mucho mejor que el no saber de los siempre perversos rumores o la interesada y nada docta ignorancia —como el pasar página, el mirar hacia otro lado o el no caminar hacia atrás, cuando es imposible avanzar sin tener a la vista el retrovisor—. Saber mejor es saber más aun sin saberlo todo; en dicción gadameriana, es un saber finito y no el saber absoluto. Recordar mejor no es recordarlo todo. Borges caricaturizó o tal vez dramatizó la tensión entre el ideal de una memoria absoluta y la imposibilidad e insensatez —y por consiguiente la esterilidad— de realizar esta obsesión, tan ilusamente humana. Koselleck nos advierte prudentemente de los abusos de la memoria, de su vulnerabilidad ideológica, de la tendencia política a fijarla en dúctiles abstracciones, que no hacen pie en su suelo más genuino: los recuerdos vividos. Según él, hay dos repositorios en la memoria individual para el recuerdo: el cuerpo y el lenguaje. Mientras que el primero surge mediante una impresión única, mediante el contacto corporal directo con la escena recordada, el segundo por la repetición. Mientras que los recuerdos sensibles están configurados por la fuerza de un afecto, por la presión de un sufrimiento, por la violencia de un *shock,* y quedan grabados con independencia de si son evocados o no, el humus de los secundarios es la comunicación social. Koselleck quiere que lo vivido no sea deslegitimado por lo adquirido con posterioridad, que la memoria retentiva no sea suplantada por la reconstructiva. Experiencia vivida y saber histórico no pueden concordar por entero, pero sondear racionalmente esta diferencia y verificar su posible colaboración es una vieja tarea de las ciencias históricas[85]. Decoro, distancia y tacto deben regular ciertamente el trato de la historia con la memoria, mas la autenticidad no excluye la simulación, como puntualiza A. Assmann. Ese peligroso solipsismo o autismo que arrostra la concepción de la memoria individual de Koselleck choca con su planteamiento sobre la monumentalización de la memoria de las víctimas del mal absoluto. Pero ya hemos transitado de la memoria a los memoriales.

pensamiento común de Münster se fundaba en un perfil amañado, sustentado sólo en partes: hasta 1933 y después de 1945 (pp.178-179).

[83] «Ist Geschichte eine Fiktion? Interview mit Reinhart Koselleck», en: *Neue Züricher Zeitung-Folio,* marzo, 1995, pp.60-63.

[84] *Mutatis mutandis,* la antítesis *saber-saber mejor* de Koselleck se correspondería con la de *tener conciencia-ser la conciencia* (o la de *cuidar al mundo-transformarlo, afirmar la civilidad-negarla)* de Marquard (y de otros correligionarios de la Escuela de Ritter). Sin duda, ambos apuntan a la Teoría Crítica y a sus epígonos, a lo que consideran una presión tribunalizadora y negativista sobre la realidad histórica fruto de una exigencia desmedida de emancipación. Para esta generación escéptica hay una afinidad entre la filosofía ilustrado-idealista de la historia y el terrorismo humanista: «Y este asunto, como ha resaltado Koselleck, fue y ha seguido siendo un procedimiento judicial, un proceso, la historia universal ha seguido siendo el juicio final: al principio —en la teología— Dios juzgaba a los hombres, después —en la teodicea— los hombres han juzgado a Dios, a continuación —en la crítica— los hombres se han juzgado a sí mismos; y finalmente, cuando esa clase de sospecha y acusación permanentes contra sí mismos se volvió demasiado penosa, los hombres —al tiempo que obligaban a la crítica a transformarse en filosofía de la historia absoluta— decidieron transformarse en aquello que los hombres no pueden ser realmente: inimputables absolutos, un absoluto que no juzgamos porque él ya se juzga a sí mismo. Por esa razón, los hombres —tal es la consecuencia de esa permanente fuga en la filosofía de la historia moderna desde el "tener conciencia" hasta "ser la conciencia"— ya no son verdaderamente hombres cuando se transforman en el absoluto. Así como la teodicea —si mi visión es correcta— se consuma con la eliminación de Dios, igualmente la filosofía de la historia, devenida absoluta en nombre del ser humano, se consuma con la eliminación del ser humano» [*Las dificultades con la filosofía de la historia* (1973), Pre-Textos, Valencia, 2007, pp.24-25].

[85] A. Assmann, «Erinnerung und Authentizität», pp.1127-1140.

II.4. Monumentalización de la memoria

II.4.1. Afinidad entre semiótica visual y semántica histórica: criterios del culto moderno a los caídos

En una entrevista póstuma expone el credo de su escepticismo profesional, que comprime en la siguiente regla: «todo fue y es siempre de modo distinto a como fue dicho y pensado»[86]. Con esta lacónica fórmula se desmarca tanto de la hermenéutica como de la Ilustración. Contra la segunda abanderó una cruzada ya desde su tesis doctoral. La mutación de la crítica en crisis, de la Ilustración en Revolución, obedece a que se omite un obstáculo insalvable para los seres humanos, el hiato entre intención y realidad, entre la idea y su realización. Esa omisión aboca a una violenta escatología del *ipso facto,* que se remonta al jacobinismo y cuyas secuelas aún padecemos. Contra la primera, en cuyas filas maduró intelectualmente, enarboló la Histórica, la empresa teórica en la que se embarcó hasta el final de sus días y que emancipó de la ontología universal del lenguaje, pues aquélla acoge el elenco de condiciones lingüísticas y extralingüísticas de las historias (Koselleck fue un partisano de las historias en plural, frente al singular colectivo «Historia» que engendraron las Luces). Su presupuesto antropológico del análisis de los monumentos estriba en que el lenguaje no es el único recipiente en el que se coagulan la historia o el recuerdo. Es un corolario de su controversia con Gadamer, acentuado en sus notas autobiográficas o biográficas. Si en un caso la diferencia entre texto y hecho, fuente y estado de cosas, reposa en la convicción de que existen en la historia estructuras y decursos a largo plazo prelingüísticos[87]; en el otro la articulación lingüística de las vivencias individuales acaba traicionándolas (hiperbolizando la máxima *tradurre è tradire*), pues el procesamiento discursivo, narrativo, transforma las experiencias propias; al intercambiarlas con los demás las nivela y equipara con las ajenas[88]. A esa cesura la ha denominado la discontinuidad del recuerdo, y preterirla supone mezclar capciosamente el saber con un presunto y pretencioso saber mejor o hacerse el listo.

Como los monumentos contienen primordialmente mensajes políticos, estamos ante una estética política, donde también desempeña un papel insoslayable la *«Sattelzeit»* (*«Schwellenzeit»* o *«Neuzeit»*): «Ciertamente, mi semántica, mi iconografía e iconología están configuradas paralelamente. Lo que no se puede decir *(sagbar)* acaso se puede mostrar *(zeigbar)*, y lo que no se puede mostrar, quizá se puede decir. Esta relación pone de manifiesto mi planteamiento. Mis criterios de selección son importantes porque, al mostrar algo con su ayuda, al mismo tiempo posiblemente silencio algo. Mostrar es siempre al mismo tiempo silenciar. Esto se corresponde también con los criterios de selección de conceptos fundamentales, que poseen una fuerza pregnante similar. En esa medida muchos elementos de la semiótica, de la semántica, de la iconografía y de la iconología son legibles de manera análoga. La cuestión de umbrales parangonables en la evolución del culto monumental y del lenguaje político puede enlazarse con ello. A finales del siglo XVIII y comienzos del XIX cabe percibir inequívocamente en el culto político a los muertos un empuje democratizador en los monumentos. [...]. La democratización del culto a los muertos es un proceso a largo plazo que se inició con la Revolución Francesa y en cierto modo llegó a su térmi-

[86] «Über Krisenerfahrungen und Kritik».

[87] «El historiador... se sirve básicamente de los textos sólo como testimonios para averiguar a partir de ellos una realidad existente allende los textos» [*Historia y Hermenéutica (HH)* (1987), Paidós, Barcelona, 1993, p.91]. «Escribir la historia de un periodo significa hacer enunciados que no pudieron ser hechos nunca en ese periodo» (p.92). Y con mayor rotundidad: «Ningún texto de una fuente contiene aquella historia que se constituye y expresa sólo con la ayuda de fuentes textuales. [...]. Hay procesos históricos que escapan a toda compensación o interpretación lingüística» (p.93; cfr. p.88). En sus entrevistas recalca la misma idea: «el lenguaje que compila la experiencia y preformula experiencias venideras, posee una capacidad limitada de integrar el mundo en su saber, en modos de comportamiento y en desafíos que orienten nuestra acción. Pero, en contra de la hermenéutica universal, el lenguaje ofrece sólo un aspecto de lo que el mundo real es posiblemente para los hombres» («Begriffsgeschichte, Sozialgeschichte, begriffene Geschichte», p.188). «De hecho es propio del fenómeno fundamental de toda ocupación con la historia que los textos, ciertamente, sean necesarios para entenderla, volver a contarla, repetirla o reescribirla. Sin textos no puedo dedicarme a la historia, pero los textos, efectivamente, no son la última instancia, porque ningún texto ofrece lo que caracteriza a una historia. [...]. Toda historia es más o menos de lo que pueda decir la fuente. Esto vale ya para las estructuras de acontecimientos de historias... y todavía vale con más razón para procesos a largo plazo que no figuran en ninguna fuente» [«Historia(s) e Histórica. Reinhart Koselleck en conversación con Cartsten Dutt» (2001), en: *Isegoría,* 29 (2003), p.213]. Véase también la «Introducción» de Koselleck a la edición alemana de Hayden White, *Auch Klio dichtet oder: Die Fiktion des Faktischen,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp.1-6.

[88] Diacrónicamente se constata un desfase entre los acontecimientos distantes y los modos de elaboración lingüística de la experiencia: «Se introducen esquemas de traducción lingüística que reestructuran con carácter retroactivo el marco de la experiencia de la guerra. Nuevos contenidos lingüísticos producidos por la guerra, ideologías, estereotipos y consignas se sobreponen o eliminan el contenido original de la experiencia bélica. A ello se añaden todas aquellas experiencias que los individuos han reunido durante la guerra sin poderlas articular lingüísticamente» [«Las esclusas del recuerdo y los estratos de la experiencia. El influjo de las dos Guerras Mundiales sobre la conciencia social» (1992), en: *Los estratos del tiempo,* p.143]. En el artículo sobre sus vivencias del 8 de mayo de 1995 ha reiterado que la «presencia sensible de la verdad» de sus recuerdos queda mermada en la medida en que los relata y registra por escrito, esto es, en la medida en que se convierten en historias literarias («Glühende Lava»).

no tras la Segunda Guerra Mundial». El pasaje de esta entrevista con Narr y Palonen aporta algunas claves esclarecedoras. Semántica histórica e iconología de la muerte violenta comparten criteriología (temporalización, democratización, politización e ideologización) y punto de inflexión: la modernidad[89]: «Todos los símbolos y monumentos funerarios, monumentos admonitorios y lugares de memoria estaban orientados hacia la fundación de sentido *(sinnstiftend)*. [...]. En cualquier caso, el culto a los muertos debía fundar un sentido para el espectador. Desde la Segunda Guerra Mundial... quien pregunta por el sentido de la muerte de soldados más bien provoca... Todo el paisaje iconográfico tematiza ahora la imposibilidad de fundar un sentido [...] la absurdidad misma». La iconografía de los caídos en combate desde el siglo XVIII hasta mediados del XX se caracteriza, con respecto a la época anterior, por la extinción del sentido trascendente de la muerte y, consecuentemente, por un progresivo anclaje intramundano de sus representaciones. El declive de la interpretación cristiana deja el camino expedito a interpretaciones políticas e ideológicas. A tal *funcionalización* se añade la *democratización*, es decir, si la simbolización prerrevolucionaria de la muerte era distinta según los órdenes sociales del más acá, tras la Revolución los monumentos funerarios se despojan de las jerarquizaciones tradicionales.

Koselleck destaca tres coincidencias entre el culto político a los muertos (las imágenes, la iconología) y el léxico socio-político (los conceptos, la semántica) de la modernidad. En primer lugar, con el siglo de las Luces la muerte violenta legitima la unidad de acción política *(politización e ideologización)*. En segundo lugar, «la esperanza del más allá es traspues-

[89] «Zeit, Zeitlichkeit und Geschichte», pp.22-23. No entendemos por qué Palonen sostiene que en los estudios koselleckianos sobre los monumentos es negligida la *«Sattelzeit»* o *«Neuzeit»*. Aunque el historiador prima los erigidos a resultas de las dos Guerras Mundiales, nunca pierde de vista la focalización moderna, hasta el punto de que ese marbete aparece ostentosamente en los títulos de sus más relevantes trabajos: *Der politische Totenkult: Kriegerdenkmäler in der Moderne*, Fink, Múnich, 1994 —en cuya «Introducción» es, si cabe, todavía más explícito: «Este volumen se ocupa del culto político a los muertos en la época moderna *(Neuzeit)»* (p.10)—; «Les monuments aux morts. Contribution à l'étude d'une marque visuelle des temps modernes», en: *Iconographie et histoire des mentalités*, Marseille, 1979, pp.113-123; «Die Utopie des Überlebens. Der politische Totenkult der Neuzeit», en: *Neue Zürcher Zeitung*, 12.03.1994, p.65; «Die bildliche Transformation der Gedächtnisstätte in der Neuzeit», en. *La mémoire*, Presses Universitaire de Lyon, 2003. En «Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen» incluye un apartado crucial: «Der Übergang zur Moderne». Por eso disentimos del profesor finlandés, cuando insinúa que el interés en la «iconografía política» es diferente al de la *Begriffsgeschichte* y hasta «independiente» de él. Paradójicamente, en el epígrafe sobre «La iconografía política de los monumentos a los caídos» se afana por mostrar la fidelidad de este enfoque a las líneas directrices de la historia conceptual (*Die Entzauberung der Begriffe*, pp.286, 181).

ta a la esperanza de un futuro terrenal de la comunidad de acción política, la promesa de eternidad es temporalizada» *(temporalización)*[90]. En tercer lugar, también los soldados desconocidos deben ser recordados. Este postulado es una consecuencia de la decisión fundamental democrática de no olvidar a nadie que ha dado su vida por todos *(democratización)*. El soldado desconocido se torna una figura metonímica de la nación entera.

Tras las incipientes matanzas masivas de la Primera Guerra Mundial e inequívocamente después de las masacres de la Segunda se produce un vuelco en la valoración de la muerte en nombre de un presunto «sentido histórico». En vez de exaltarla por servir a legitimaciones patrióticas, carismáticas o identitarias, conforme a la inmortalización antigua de la gloria de los héroes, los monumentos comienzan a alertar sobre el fetichismo del sentido propio de los grandilocuentes singulares colectivos. Cuando se dice obrar en nombre del Progreso, del Futuro, de la Revolución..., se cohonesta un optimismo totalitario, terrorista, que exonera a los individuos de su responsabilidad personal. Todavía no se ha apagado la fascinación por una filosofía de la historia de raigambre ilustrada e idealista, concebida como la realización del plan tramado por la moral sin reparar en sus imprevisibles y a menudo funestas consecuencias[91]. La muerte recordada en los monumentos a los caídos no es la de Heidegger, *Sein zum Tod*, sino la de *Sein-zum-Totschlagen*, no se trata tanto de morir como de matar. Pero esta peculiar iconología tanática —¿descriptiva o prescriptiva?— está arraigada en una antropología de relaciones elementales de oposición (la Histórica), en la que el par mencionado forma parte de la urdimbre de las condiciones de posibilidad de las historias, junto a otras antítesis: antes/después, dentro/fuera, arriba/abajo, amigo/enemigo... La humanidad se caracteriza por una conflictividad inextirpable. Las entidades políticas se constituyen mediante exclusión, sumisión y muerte de otros[92]. Las dudas sobre el estatuto

[90] *Der politische Totenkult*, p.14; cfr. pp.12, 15; «Kriegerdenkmale», pp.259-261; *Zur politischen Ikonologie des gewaltsamen Todes*, pp.8, 18.

[91] «Historia(s) e Histórica», pp.211, 214. Cfr. *Los estratos del tiempo*, pp.145-154; «Tod und Töten bei Daumier», en: André Stoll (ed.), *Die Rückkehr der Barbaren. Europäer und «Wilde» in der Karikatur Honoré Daumiers*, Christians Verlag, Hamburgo, 1985, pp.53-62; «Vom Sinn und Unsinn der Geschichte», en: *Merkur*, 577 (1997), pp.319-334.

[92] *Zur politischen Ikonologie des gewaltsamen Todes*, pp.5 ss.; *Der politische Totenkult*, pp.9-10; «Historia(s) e Histórica», p.213-214; «Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen», pp.256-258; *HH*, pp.73-77; «Historia(s) e Histórica», p.212. El propio Koselleck vincula el par «tener que morir» y «poder matar» a la oposición de «amigo» y «enemigo», y agrega: «Es de sobra conocido que esta pareja de conceptos procede del mismo contexto político que ha dado a *Ser y tiempo* su valor específicamente epocal» (*HH*, p.75). Se trata de un contexto en el que sobresalen autores como Ernst Jünger y Carl Schmitt. La metafísica belicista del último se aplica a la soberanía nacional, pues una nación es verdaderamente soberana sólo si reconoce al enemigo y se afirma frente a

(¿epistemológico o axiológico?) de sus categorías y conceptos alcanzan a su iconología, tal como evidencia su aplicación al análisis de monumentos concretos, eso es, a la comprensión crítica del pasado en su relación con el presente, en la que no se disimula una pretensión normativa.

II.4.2. Lugares de la memoria nacional y memoriales de las víctimas

La demarcación entre experiencias primarias y experiencias secundarias, nutriente de la discontinuidad del recuerdo, regula también los memoriales. Los mensajes de los monumentos son susceptibles de una doble exégesis: evocan las inconfundibles ocasiones que han conducido a morir. Como las experiencias primarias, no son intercambiables. Pero, al mismo tiempo, las respuestas artísticas a las ocasiones incomparables se repiten. Hay disponible un limitado repertorio de soluciones estéticas para fijar en la memoria la muerte violenta —que individualmente es siempre única—. La ilustración del recuerdo se inspira en una gama restringida de motivos (San Jorge luchando con el dragón, el galo moribundo...), que abocan por eso a la reiteración para visualizar la singularidad de la muerte. El paisaje iconológico de los monumentos varía sólo lentamente. Unicidad de las ocasiones y repetibilidad de las prestaciones estéticas, esto es, del arsenal tradicional de los signos para preservar duraderamente el recuerdo de la muerte, están, por consiguiente, colocadas en el eje del tiempo histórico con diferentes velocidades de cambio[93]. Un tópico koselleckiano (y de la pléyade histórico-conceptual)

la negación de la propia existencia. Todo lo político —y con esta determinación quería difamar el Estado liberal por su debilidad— se preserva únicamente mediante la disposición a matar y a morir. Sólo mientras el Estado reprima a sus enemigos interiores, puede conservar su sustancia política en la lucha contra los enemigos exteriores —cfr. *El concepto de lo político* (1932)—. Sus «categorías antropológicas formales» las extrae de unos determinados yacimientos conservadores, por lo que ese formalismo no es aséptico ni neutral. En uno de los últimos artículos publicados en vida mengua el número de antítesis categoriales, reduciéndolas a tres: arriba/abajo, dentro/fuera y antes/después. Morir/matar queda absorbida por la tercera y amigo/enemigo por la segunda de estas parejas [«Was sich wiederholt», en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 21.07.2005; cf. Stefan Ludwig Hoffmann, «Was die Zukunft birgt. Über Reinhart Kosellecks Historik», en: *Merkur*, 721 (2009), pp.546-550]. Rosa Sala Rose le dedica un amplio apartado en el capítulo sobre la identidad nacional de su libro *El misterioso caso alemán* (Alba, Barcelona, 2007) al estudio de cómo morir y matar por la patria (esto es, la muerte violenta) se convierte en una virtud burguesa en el siglo XVIII en Alemania (pp.285-367).

93 «Vorbemerkung zur gegenwärtigen Debatte über den politischen Memorialkult», epígrafe preliminar correspondiente a su trabajo «Die bildliche Transformation der Gedächtnisstätten in der Neuzeit», pp.7-9. Koselleck ha estudiado con especial celo las estatuas ecuestres. Así, p. ej., ha rastreado las diversas variaciones del motivo de San Jorge,

reza que la singularidad no es posible sin estructuras de repetición. Unicidad y duración, innovación y conservación, son interdependientes.

Hubo una prolongación iconográfica sin rupturas desde la Revolución Francesa hasta la Segunda Guerra Mundial, si bien las catástrofes de la Primera fueron premonitorias. Las leyendas grabadas en las placas conmemorativas que adornan los monumentos eran siempre positivas: la muerte tenía un sentido y coadyuvaba a la identidad de los Estados y los pueblos. La Segunda gran contienda supuso una nítida renovación de las claves semióticas. Lo que hasta entonces era reciclable se torna desechable. La historia estética posee su propia cronología inmanente, irreductible a la historia meramente política, de tal manera que cabe la vigencia artística de ciertos monumentos a los caídos y su obsolescencia política, lo que permite una laxa readaptabilidad, pero tal reutilización tiene límites. El criterio koselleckiano para un monumento adecuado a las muertes masivas es la democratización. Un problema, en lo concerniente a las inscripciones, es la ambigüedad del concepto de víctima, que sufre una metamorfosis en su significado en los años 50. De ser un concepto activo (sacrificio por Alemania) pasa a ser pasivo (víctimas del fascismo[94]).

Koselleck se enfrascó en cuerpo y alma en las disputas sobre la *Neue Wache* (1993) y el monumento a las víctimas del Holocausto (1997-1999). En ellas se batió con un insólito ardor y por eso su derrota, la derrota de sus posiciones teóricas, fue especialmente dolorosa, como confesó sin rebozo hasta su fallecimiento. Apostó fuerte y perdió, si bien estaba persuadido de que sus argumentos fueron deliberadamente hurtados a la opinión pública[95]. Ya dijimos que este compromiso público no fue casual, sino que estaba jaleado por sus investigaciones desde los años 60 acerca de la iconología política. La tentativa de erigir la *Neue Wache* en un centro de la memoria nacional es el resultado de una componenda políticamente correcta, pues se decreta instalar allí una especie de *Pietà* de la escultora izquierdista Käthe Kollwitz. De esta manera todos podían darse por satisfechos: cristianos, feministas y socialistas. El oportunismo del por entonces canciller Helmut Kohl, con la aquiescencia de los restantes partidos, hizo caso omiso del florilegio de argumentos de Koselleck en contra de esta decisión mixtificadora del recuerdo, mejor dicho, fueron fagocitados en la letra pequeña. En el fondo su

que puede ser encarnado sucesivamente por un rey, por un general o por un simple soldado, y el dragón puede ser sustituido por un nazi alemán o por un bolchevique.

94 «Kriegerdenkmale», pp.273-275; *Der politische Totenkult*, pp.10, 18-20; «Stellen uns die Toten einen Termin?», en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 22.08.1993; «Denkmäler sind Stolpersteine» —incluido en esta antología—, en: *Der Spiegel*, 3.02.1997.

95 En la entrevista publicada en 2010, cuatro años después de su muerte en enero de 2006, volvió a reiterar que «había fracasado» («Über Krisenerfahrungen und Kritik»).

batería de objeciones procede de esa historia de la «sensibilidad política» que le ocupó con desigual intensidad durante varias décadas. O, para ser más exactos, ellas se alimentan tanto de su semiótica visual como de la léxica, tanto de la perspectiva icónica como de la histórico-conceptual, y, por consiguiente, afectan tanto a la escultura (no a la escultora, una gran artista[96]) como a la inscripción. La primera es portadora de un doble mensaje: uno simbólico en la tradición de María y de Cristo muerto en su regazo. Esta tradición promete consuelo y redención. Otro realista, que representa a una madre que llora la muerte de su hijo en el campo de batalla (como le ocurrió a la propia Käthe Kollwitz en 1914). Es un error, y hasta una «vergüenza», dirá el pundonoroso Koselleck, conmemorar así los asesinatos en masa de la Segunda Guerra Mundial, porque excluye a mujeres y judíos. El motivo de la *Pietà* es antijudío y el de la mujer superviviente absurdo, porque de los dos millones y medio de refugiados, la mayoría de los que perecieron fueron mujeres y del medio millón de víctimas mortales de los bombardeos, la mayoría de ellas también eran mujeres. Desde el punto de vista realista la relación entre madre e hijo ya no es el caso de duelo dominante, como sí lo fue en la Primera. Igual de realista podía ser el luto de un padre por su hija perdida en un bombardeo o el de los hijos por los padres abrasados en un refugio antiaéreo. Política e iconográficamente, la *Pietà* es un monumento de segunda elección. El conjunto escultórico de Kollwitz que causa una impresión mucho más fuerte es el que hay en el cementerio de soldados alemanes de Vladslo, donde los padres recuerdan a su hijo Peter, muerto en campaña en octubre de 1914 en territorio belga durante la batalla de Yser. Con la opción plástica de la *Neue Wache* quedarían marginados millones de judíos exterminados, porque su simbolismo no conoce la representación personal —además, el judaísmo es asimilado a una religión anicónica y deicida—. Desde 1918 y especialmente desde la última conflagración mundial los artistas afrontan una nueva constelación: cuerpos mutilados, sin identificar, insepultos, gaseados, reducidos a ceniza y humo... Esta maquinaria industrial de matar ha producido una muerte que deja rezagada a la *Pietà*[97].

[96] Berlín alberga un interesante Museo dedicado a ella.

[97] «Über Krisenerfahrungen und Kritik». En Vladslo (Bélgica) hallamos representado el desconsuelo (frente al consuelo que brinda tradicionalmente la *Pietà*) de los padres por el hijo ausente (cuyo cuerpo no aparece en el conjunto escultórico conocido como «Los padres», ideado en 1919 y concluido en 1931). Como prohibió el uso oficial, esta alternativa quedaba descartada. Por otro lado, fue la misma escultora la que describió como una *Pietà* la figura escogida para el edificio construido por Schinkel entre 1816-1818. El rostro de la madre no debía ser tanto expresión de dolor como de reflexión (véanse las anotaciones en sus diarios del 22 de octubre de 1937 y de diciembre de 1939, en: Martin

Pero también la inscripción que la acompaña era del todo inapropiada. El mensaje decisivo reza: «A las víctimas de la guerra y de la tiranía» *(Den Opfern von Krieg und Gewaltherrschaft)*. La leyenda oficial es equívoca, pues en alemán *«Opfer»* denota tanto el sacrificio *(sacrificium)* voluntario como el hecho de haber sido vencido o muerto *(victi)*. Esta equivocidad torna indiscernibles semánticamente a los soldados del ejército de la Gran Alemania y a los defenestrados por la ideología nazi, a victimarios y víctimas, y prueba la falta de una reflexión honesta sobre lo acontecido. La designación con la misma palabra de las víctimas pasivas y activas constituye un fraude subliminal. Convierte a las víctimas activas de la Primera Guerra Mundial en las pasivas de la Segunda, como si todos los caídos alemanes de la Segunda hubieran sido víctimas pasivas del nacionalsocialismo, al igual que los millones de inocentes asesinados por ellos. Los soldados que se alistaron voluntariamente se vuelven por ensalmo víctimas del fascismo. La fórmula políticamente correcta de la República Federal, frecuente en los cementerios y monumentos, difumina esa frontera, explota *pro domo sua* la ambivalencia, encierra una hipocresía que no hace justicia ni a la realidad del propio pasado ni a los efectivamente aniquilados. Investigaciones recientes han despejado la incógnita acerca de la impli-

Fritsch, *Hommage an / Homage to Käthe Kollwitz*, E.A. Seemann Verlag, Leipzig, 2005, pp.136, 138).

El aniconismo judío se remonta al segundo precepto del Decálogo, en concreto a Éxodo 20, 4-5: «No te harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en los cielos, abajo en la tierra o en las aguas debajo de la tierra. No te postrarás ante ellas ni les darás culto, porque yo Yahvé, tu Dios, soy un Dios celoso». El tema es históricamente algo complejo, especialmente porque los judíos (al igual que sucediera con los musulmanes) no siempre respetaron estrictamente ese aniconismo, ni en la Antigüedad ni en la Edad Media. Por otro lado, aunque los cuatro evangelios canónicos coinciden en señalar que fueron las autoridades religiosas judías las que promovieron la condena a muerte de Jesús por sentencia del procurador Poncio Pilato, acusándolo de pretender erigirse en rey de los judíos, el texto evangélico que más tarde servirá de fundamento para extender a todo el pueblo judío la responsabilidad por su muerte es el versículo 25 del capítulo 27 del Evangelio según Mateo. Varios representantes de la Patrística atribuyeron a los judíos el haber matado a Dios (Melitón de Sardes, Orígenes, Juan Crisóstomo, Gregorio Nacianceno, Dídimo el Ciego, Cirilo de Alejandría, Leoncio de Bizancio y Máximo el Confesor). Sin embargo, no dejaba de ser teológicamente problemático —no es posible matar a Dios puesto que es inmortal, y, por otra parte, equiparar la muerte de Jesús con la muerte de Dios podía entenderse como una aceptación implícita de la herejía monofisita, que no distinguía en Jesús, a diferencia de la posición ortodoxa, entre su naturaleza divina y la humana—. Dos autores latinos utilizan en la primera mitad del siglo v el término *deicidae* («deicidas») en relación con los judíos: Agustín de Hipona (354-430) y Pedro Crisólogo (que fue arzobispo de Rávena del 433 al 450). La Edad Media no hizo sino acentuar esta inculpación colectiva hecha al pueblo judío por los Padres citados, que encontró un lugar preferente en la liturgia de la Semana Santa. [Me he beneficiado una vez más de la generosa erudición del profesor José García Roca.]

cación de unidades de la *Wehrmacht* en las masacres de civiles, que hasta hace poco era dejada al margen de la barbarie, en una especie de limbo que permitía la autoestilización de los alemanes como «primeras víctimas» del nazismo[98]. Ignorar esa divisoria o hacerla cada vez más porosa, alineando a la limpia *Wehrmacht* con los verdugos (cuando se les hacía pasar también por víctimas), comportaba involucrar potencialmente a todo el pueblo alemán en esa sucia guerra (veinte millones de ciudadanos sirvieron en el ejército, que incluía virtualmente a cualquiera) y extender sin matices la mancha de la culpa colectiva. En suma, parecía no haber «otra» Alemania, inocente, y se cernía de nuevo una amenaza antes más ficticia que real, la de la culpa colectiva, al tender un puente entre ésta y la memoria colectiva y enfatizar la existencia de ambas[99]. El mal absoluto sólo es realizable si los autores cuentan con la colaboración tácita de buena parte de la población. La memoria como vergüenza, situada más allá de los juicios penales, o mejor dicho, la ausencia de tal sentido de vergüenza, del reconocimiento de la responsabilidad de una comunidad, es algo que impresionó y exasperó a Hannah Arendt cuando visitó Alemania en 1950. Jaspers, a quien Koselleck profesaba una franca estima y dibujó en varias de sus caricaturas, llamó «culpa política» a la que resulta de la pasividad de una sociedad frente a la comisión en su seno de crímenes cometidos por el Estado. El castigo de los «gerifaltes culpables» no liberaba a los alemanes de recapacitar sobre su propia indolencia: «Todo alemán, sin excepción, comparte la responsabilidad política. [...]. Pero todo alemán... tiene motivo para someter a autoexamen su concepción moral»[100].

La redefinición y malversación del concepto de «víctima» favoreció un victimismo que ha sabido procurarse parabienes, sinecuras y rentas políticas, como es el caso de algunas asociaciones de deportados, que han usado el revanchismo o el revisionismo, o la presunta renuncia a los mismos como pingüe moneda de cambio. Como dice Todorov, «si nadie quiere *ser* una víctima, todos, en cambio, quieren haberlo sido, sin serlo más; aspiran al *estatuto* de víctima»[101]. Luego, no sin motivo, Koselleck,

[98] Antes del declive nazi, menudeaban las esquelas en que se leía: «Caídos por el Führer, el pueblo y la patria» *(«für Führer, Volk und Vaterland gefallen»).*

[99] Aleida Assmann, «Ein deutsches Trauma? Die Kollektivschuldthese zwischen Erinnern und Vergessen», en: *Merkur,* 53/12 (1999), pp.1142-1155.

[100] *Die Schuldfrage* [1946] (ed. cast. *El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania,* Paidós, Barcelona, 1998), p.49.

[101] «Haber sido víctima da derecho a quejarse, a protestar y a pedir... Es más ventajoso seguir en el papel de víctima que recibir una reparación por el daño sufrido (suponiendo que el daño sea real): en lugar de una satisfacción puntual, conservamos un privilegio permanente, asegurándonos la atención y, por tanto, el reconocimiento de los demás» [T. Todorov, *Los abusos de la memoria* (1995), Paidós, Barcelona, 2000, p.54].

que asiste al desenmascaramiento, aun en diferido, de la militancia parda de algunos de sus mentores en Heidelberg: desde las acciones de Conze y Brunner[102] hasta las omisiones de Gadamer, califica la querella en torno a la *Neue Wache* como una nueva polémica de los historiadores.

Ese lugar conmemorativo se halla ante la encrucijada de visualizar lo irrepresentable, de verter en palabras lo inefable. La vía plástica, a pesar del peligro de petrificación inherente a cualquier monumento, le parece más convincente que una lingüística. Ciertamente, la alternativa a las piedras es la palabra, pero al precio de desvirtuar el recuerdo. Reunir el reto histórico y la respuesta estética es posible mediante los denominados monumentos negativos (abstractos, columnas hendidas, formas huecas...). En la discusión desatada por el dedicado al Holocausto, un páramo de 2.711 estelas de hormigón ideado por el arquitecto Peter Eisenman, tacha de errónea la intención de buscar la identidad nacional o religiosa por ese camino. El compromiso artístico con una ética de la responsabilidad nada tiene que ver con ofertas identitarias ni con la forja de una autoconciencia positiva, pues no caben ya monumentos fundadores de sentido[103]. Además, es menester evitar una sublimación teórica y estética, sobre todo mediática, en detrimento de la investigación empírica del genocidio[104].

¿Constituyen los criterios de selección de eventos memorables un buen método para medir la talla moral de una cultura política? Koselleck así lo sugiere. Alude esporádicamente a las actitudes personales arraigadas en la memoria (venganza, perdón y reconciliación), orillando las institucionales de tipo jurídico (indulto, prescripción, castigo), pero no se anda con miramientos y rechaza la instalación planeada para la *Neue Wache* como «una forma mendaz de honrar irreflexivamente a los muertos». Ello está relacionado con una nueva conciencia de las consecuencias a largo plazo de los traumas históricos: «Ligar el recuerdo de los críme-

[102] J. Van Horn Melton, «Otto Brunner and the Ideological Origins of Begriffsgeschichte», en: *The meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte,* pp.21-33.

[103] «Mies, medioker und provinziell»; «Bundesrepublikanische Kompromisse», p.468; «Bilderverbot. Welches Totengedenken?», en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 8.04.1993; Christoph Stölzl, *Die Neue Wache Unter den Linden. Ein deutsches Denkmal im Wandel der Geschichte,* Koehler & Amelang, Berlín, 1993 (sobre todo pp.200-203).

[104] Chris Lorenz, «Encrucijadas», p.367. Esa impresión acaso ha sido inducida por películas y exposiciones. En el mismo año de la muerte del historiador se celebraron dos eventos sobre un difícil tema: la polémica «Caminos forzados» *(Erzwungene Wege)* bajo los auspicios del resentido «Centro contra las expulsiones» *(Zentrum gegen Vertreibungen)* de Berlín y la alabada «Refugio, expulsión, integración» en la Casa de la Historia de Bonn. Sobre esta última contamos con una emotiva reseña de M. Jeismann, acompañado de su maestro Koselleck («Tränen sind nicht aus Blei», en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 4.12.2005).

nes a nuestro saber y a nuestra conducta sigue siendo una tarea de nuestra colectividad»[105]. Se han desvinculado el acto de perdonar y el de olvidar, al igual que el recuerdo y la venganza. Han dejado de ser sinónimos. Koselleck planteó por última vez los conflictos ínsitos a una construcción solipsista de la memoria nacional, solipsismo que consiente en la individual, en el debate, en la patria de los ejecutores, sobre el monumento al Holocausto, que es incompatible con el culto convencional a los caídos, orientado hacia la muerte épica, hacia el sacrificio voluntario por la propia colectividad, hacia el «recuerdo triunfal de las víctimas activas que habían luchado por una nación que se afirmaba a sí misma»[106]. En dicho debate emerge la tensión entre el particularismo ético histórico y el universalismo moral igualitario, entre los apologetas de dedicar el monumento a los judíos asesinados y los que abogan por dedicarlo a todas las víctimas sin excepción, a la totalidad del terror. Koselleck se hace eco del «irreprochable mandato moral de tratar a todos por igual a la hora de recordar a las víctimas» frente a cualquier «jerarquización», la cual bendeciría la categorización, ahora en el plano de la memoria, acuñada por los verdugos, y por eso sostuvo la necesidad de que los dos monumentos oficiales berlineses (el de la *Neue Wache* y el del Holocausto) recordaran a todas las víctimas del régimen nazi sin excepción: además de a los judíos, también a los discapacitados físicos y mentales, a los gitanos de las etnias sinti y roma, a los prisioneros soviéticos, a los homosexuales, a los sometidos a trabajos forzados y a los asociales[107]. Una discrimina-

[105] «Cultura de la conmemoración y pasado nazi. Intenciones públicas sobre el monumento al Holocausto», p.8.

[106] «Mies, medioker und provinziell».

[107] J. Habermas, «Der Zeigefinger: Die Deutschen und ihr Denkmal», en: *Die Zeit*, 31.03.1999, pp.42-44 [versión castellana en *Pasajes*, 1 (1999), pp.27-35]. Las intervenciones de Koselleck han sido compiladas en Ute Heimrod, Günter Schlusche y Horst Seferens (eds.), *Der Denkmalstreit- das Denkmal? Die Debatte um das «Denkmal für die ermordeten Juden Europas». Eine Dokumentation*, Philo Verlagsgesellschaft, Berlín, 1999. El francfortiano le reprocha perversamente al historiador que, si prescindimos de la «singular relevancia» de los judíos para la vida social y cultural de los alemanes, se incurriría en el peligro de construir de nuevo «una falsa abstracción». Estamos aludiendo a la aporía que entraña, por un lado, la injustificabilidad moral del tratamiento diferencial de las víctimas (señalado con tino por Koselleck), y, por otro, el antisemitismo cultural, derivado del protagonismo social de los judíos a la sazón, sin el cual no habría habido ni motivación ni apoyo para esos actos infames. Koselleck parece neutralizar —algo inadmisible para Habermas— lo último con moralina. Lo incontestable es que se ha aproximado a este tópico desde hace más de cuatro décadas, una aproximación rigurosa y antidemagógica de la que se ha beneficiado su generación (la de Habermas) y que seguimos rentabilizando las posteriores. Koselleck deslinda un monumento erigido por un grupo de víctimas *(Opferdenkmal)* de uno erigido por quienes perpetraron semejantes crímenes *(Täterdenkmal)*. Este último, un monumento a la verguenza *(Schandmal)*, admonitorio *(Mahhmal)*, no puede excluir a ningún inocente asesinado por los alemanes.

ción o competición insidiosa entre ellas sería otra de las malas pasadas del pasado, según esa virtual historia de la sensibilidad política de la que su autor aspiró a hacer un uso público[108].

[108] Esta tesis de un uso público de la razón histórica, referida a su versión semántica, ya la mantuve en: «Experiencia y política en la historia conceptual», en: *Res publica*, 1 (1998), pp.103-119, y aflora en varias contribuciones del monográfico coordinado por Juan María Sánchez Prieto, *Reinhart Koselleck. La investigación de una historia conceptual y su sentido socio-político*, en: *Revista Anthropos*, n.º 223, 2009. Cf. Jürgen Habermas, «Vom öffentlichen Gebrauch der Historie. Das offizielle Selbstverständnis der Bundesrepublik bricht auf», en: *Historikerstreit*, pp.243-255. Con un título homónimo atizó de nuevo el debate a propósito del libro de Goldhagen [«Sobre el uso público de la historia» (1997), en: *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Paidós, Barcelona, 2000, pp.43-55]. Véanse los esclarecedores trabajos de Koselleck: «Die Transformation der politischen Totenmale im 20. Jahrhundert», en: *Transit*, 22 (2001/2002), pp.59-86 —recogido en este volumen—; y «Gedächtnisstätten im Wandel», en: *Der blaue Reiter*, 18 (2003), pp.58-62.

TEXTOS
de
REINHART KOSELLECK

NOTA EDITORIAL

El Centro de Estudios Políticos y Constitucionales se ha esforzado en localizar las ilustraciones originales que se describen en este libro, pero el tiempo transcurrido y la diversidad de la procedencia de los textos aquí reunidos han hecho imposible conseguirlas.

1

EL SIGLO XVIII COMO COMIENZO DE LA EDAD MODERNA*

Toda articulación del tiempo en épocas lleva consigo cierta imprecisión intrínseca. Hay que asumir las inexactitudes, pues no todas las compartimentaciones propuestas se compadecen bien con los resultados de las investigaciones históricas. De ahí que emerjan dificultades que parecen intensificarse mutuamente según el cambio de planteamientos. La primera de las dificultades estriba en la escasa precisión que aporta la cronología anual para caracterizar los cortes entre épocas. Así, para indicar cesuras, se proponen conocidas fechas que se refieren a acontecimientos históricos. Recordemos tan sólo los años 1917, 1789, 1640, 1517, 1492 o el 800, el 410 o el 375. Es evidente que dichos números sólo pueden ser orientativos para una determinación temporal profunda, aunque en todas partes se les ha otorgado valor simbólico para medir periodos completos de tiempo. Quien no minusvalore los acontecimientos históricos tendrá muy difícil determinar el contenido de siglos enteros entre una fecha y otra.

Hasta el siglo XVIII bastaron estos datos orientativos y puntos de inflexión, porque se suponía que eran suficientemente relevantes como para extraer periodos a partir del curso de los acontecimientos, periodos que se extenderían de una fecha a otra. Hasta el siglo XVIII el término «época» se utilizó en este sentido; una época indicaba un corte que terminaba un periodo de tiempo y empezaba otro, sin que sirviera para aludir al periodo siguiente ni al anterior. Sólo a partir del uso lingüístico del idealismo alemán se introdujo y generalizó un concepto de época que hacía alusión a relaciones tomadas a largo plazo, relaciones de las que era posible inferir que unas relegan a otras. Estas épocas, entendidas

* En R. Herzog y R. Koselleck (eds.), *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*, Wilhelm Fink Verlag, München 1987, pp. 269-282.

como periodos, no podían datarse con tanta exactitud pues tenían tanto un principio como un final escurridizos, a partir de los cuales aquéllas podían ser tomadas por unidades relativas.

En este enfoque ya diferenciado estriba la segunda gran dificultad. Cuanto más grandes eran las relaciones consideradas más difícil resultaba encontrar delimitaciones precisas. Desde la invención del concepto de «Edad Media», la delimitación de la llamada Antigüedad respecto de la llamada Edad Media oscila en siglos, y así sigue siendo hoy en día. Igualmente, el término Edad Moderna es enormemente extensible. Hay una Edad Moderna temprana que se distingue de la Edad Moderna en sentido estricto, lo cual corresponde al uso lingüístico francés de «histoire moderne» y «histoire contemporaine». Conforme a su tradición política, los franceses introducen una cesura entre los dos periodos de tiempo inmediatamente anterior y posterior a la Revolución Francesa, mientras que en Rusia la fecha vigente para establecer separaciones es 1917 en lugar de 1789. En Alemania la caracterización de la historia contemporánea se ha llevado a cabo vagamente tematizando la época del nacionalsocialismo y todo lo que le siguió. Es obvio que estas fechas extraídas de las historias nacionales son poco apropiadas para ser cesuras de la historia universal, entendidas éstas como intentos suficientemente fundamentados de articulación y escalonamiento profundo de los siglos.

Para encontrar un compromiso entre los datos cronológicos orientativos y las determinaciones estructurales profundas, en Alemania se ha introducido el término «umbral de época» [*Epochenschwelle*]. Este concepto facilita abarcar procesos a largo plazo definibles como épocas de transición que nos sirven para fijar bajo determinados criterios establecidos las condiciones mínimas de un «antes-todavía-no» o de un «después-ya-no». Por supuesto, los criterios de contenido no se derivan de ese concepto tan fructífero desde el punto de vista de la teoría de la historia.

Todas las dificultades mencionadas para representar en conceptos de época los datos cronológicos de acontecimientos y las tensas relaciones de hechos de larga duración, han emergido sólo desde que se refleja como concepto de un periodo histórico una realidad calificada como «la Edad Moderna» o «la Modernidad». Ya en el siglo XVIII surgen los problemas en los que todavía hoy estamos sumidos. Estos son el signo de nuestra época, la cual se considera a sí misma, de un modo indiscutido, modernidad. Que siga siéndolo vamos a dejarlo ahora a un lado. En primer lugar deseo echar un vistazo a intentos generalmente conocidos de delimitación y después, desde la problemática actual, remontarme a la época de la Ilustración, con cuyas nuevas preguntas nos vemos enfrentados aún hoy como historiadores.

I

Las dificultades que van unidas a la formación de las épocas y los periodos son difícilmente salvables mediante la articulación que nos ofrecen los libros de texto, los libros escolares y los manuales. Mencionemos algunos ejemplos relativos a la Edad Moderna. Sigue siendo objeto de discusión si el umbral de la época de la Edad Moderna ha de situarse alrededor de 1500 o de 1800, y esto sin contar con Troeltsch, quien optaba vehemente por el siglo XVIII. Incluso Ranke eludía determinar el punto de separación entre la Edad Media y la Historia Moderna sin, por supuesto, poder prescindir de ambos conceptos.

Todavía hoy hay fuertes argumentos a favor de un umbral de tiempo situado más o menos en torno a 1500: el descubrimiento de América y con ello la apertura europea al mundo, el tímido comienzo de la interdependencia económica a escala mundial por medio del tráfico de esclavos y la economía esclavista —que probablemente fueron peores que en la Antigüedad griega y romana—; las relaciones de intercambio entre la explotación de las plantaciones americanas y las minas de plata allí situadas y el comercio con el Extremo Oriente desarrollado por España y Portugal; la invención de la imprenta, que modificó todo el sistema de comunicación de las lenguas habladas; los avances en la fabricación de las armas de pólvora, que repercutió en la modificada concepción del ejército, llegó a influir en toda la composición de la sociedad y tuvo como consecuencia profundos cambios estructurales; finalmente la revolución científica que siguió la estela de Copérnico y Galileo. Hay que mencionar todo esto sin prescindir del cisma dentro de la Iglesia, que fue entendido por los contemporáneos como el aviso de una nueva y última época del mundo.

La verificación se presenta rápidamente. El dualismo estamental del Estado que, desde la Baja Edad Media se había institucionalizado en los países europeos con mayor o menor intensidad, deja su impronta en las constituciones hasta la Revolución Francesa y después de ella. La historia de la economía experimenta un ciclo entre 1450 y 1650 que todavía no constituye un avance duradero: el aumento marginal de la productividad estuvo y se mantuvo ligado a un empeoramiento generalizado de las condiciones generales de vida. No hubo ninguna máquina-herramienta que posibilitara, siguiendo a Marx, un avance para el aumento de producción.

Pero prescindiendo de las afirmaciones relativas a la historia estructural que eliminan a 1500 como umbral, en el plano de la historia de los acontecimientos aparecen dificultades análogas. También aquí las cesuras pueden ser desplazadas hacia un lado u otro, según el peso y la

importancia que quiera concedérsele al empuje de los acontecimientos. La Guerra de los campesinos fue una revolución ambivalente, cuya faceta retrógrada se pone de manifiesto si se la compara con las presiones del capitalismo temprano, contra las que el levantamiento de los campesinos fue reactivo. En todo caso la revolución fracasó a pesar de las positivas y duraderas consecuencias para la situación de los campesinos en el Antiguo Régimen.

El movimiento independentista holandés puede considerarse la primera revolución exitosa que abrió el camino a una constitución afianzada sobre el capitalismo financiero. Sin embargo eso hace que inmediatamente se plantee la cuestión de qué papel de indicador de caminos representó el capitalismo comercial y financiero en las ciudades-Estado del norte de Italia, cuyo florecimiento tuvo lugar en torno a 1500.

Finalmente, la Revolución inglesa puede ser interpretada como el primer progreso exitoso, tal y como hace Zukov cuando fecha en 1640 el comienzo de la Edad Moderna. Si por el contrario se le concede mayor importancia a la Revolución industrial, el comienzo de la modernidad se desplaza desde el siglo XVIII al XIX.

Un resultado de este esbozo, que más bien se parece a una caricatura, está claro. Según sean las cuestiones que nos planteemos, serán admisibles delimitaciones que lleven consigo un «antes-todavía-no» como rótulo, y sirvan para establecer una diferencia entre la Edad Moderna y la llamada Edad Media. Además todos los ejemplos mencionados son eurocéntricos y no son generalizables como historia universal. Es lícito suponer que desde la perspectiva china del siglo XXI muchos de los ejemplos que se tomen como referencia serán diferentes.

Situar el umbral de época en torno a 1800 también tiene, sin embargo, su pro y su contra. Las repercusiones de la Revolución industrial sólo en el siglo XIX empezaron a tener fuerza expansiva y efecto en todos los continentes, desde los países europeos desarrollados hasta las colonias. La investigación de la historia social, que en la Escuela de los *Annales* se ha orientado a plantearse nuevas cuestiones acerca de la historia de Francia, ha modificado la imagen de la Revolución Francesa. El sencillo modelo secuencial, según el cual el feudalismo, representado en los dos primeros estamentos, fue disuelto por la clase burguesa y el sistema capitalista está siendo fuertemente atacado. La continuidad y la homogeneidad de las esferas dirigentes en Francia son indudables a pesar de que con la revolución hubiera nuevos grupos emergentes. El papel de los juristas, tanto de la nobleza como de la burguesía, fue tan decisivo al principio de la revolución como determinante del camino después de la revolución. El esquema de los tres estamentos ya empezaba a mostrar indicios de resquebrajamiento antes de 1789, los criterios

profesionales jerárquicos estatales siguieron estructurando hasta 1815 la sociedad francesa. Las continuidades en la distribución de la propiedad, a pesar de los cambios de grupos de personas poseedoras de patrimonio, son sorprendentemente constantes más allá de 1800. Ante todo ha cambiado el orden jurídico, más que la constitución de la sociedad, pero ambos son insignificantes comparados con la continuidad del trabajo de la Administración francesa, que ya antes de la revolución había hecho porosos los límites del estrato noble dominante y había reducido intensamente la presión de las cargas feudales. Así, finalmente, la historia de las consecuencias de la Revolución Francesa muestra que el capitalismo financiero se impuso al modernizador capitalismo industrial mucho más en Francia que en Alemania, donde los logros de la Revolución Francesa sólo llegaron de un modo dosificado. De ese modo la Revolución, si consideramos sus estructuras a largo plazo, pierde mucha de la importancia que le fue atribuida por sus afectados, por los que participaron en ella y por sus sucesores.

De un modo similarmente crítico puede preguntarse si la respuesta prusiana a la Revolución Francesa puede ser considerada con pleno sentido un corte de épocas. Sin duda alguna la estructura económica se vio profundamente modificada por la concesión de los derechos de propiedad y competencia, así como por la supresión del trabajo obligatorio ligado a la tierra. La legislación relativa a la propiedad y al trabajo fue rigurosamente liberalizada, pero la estructura social en el campo sólo se vio modificada de manera insignificante. La clase estamental de los propietarios agrícolas se adaptó a las condiciones del mercado capitalista sin perder por ello su papel dirigente. La modernización profunda de la legislación agraria —y esto se aplica tanto a la Alemania del Oeste como a la del Este— se implantó muy lentamente. Sólo empezó a introducirse de forma decidida después de 1945. En el siglo XIX fue posible el aumento de la productividad únicamente gracias a una combinación del trabajo manual y la química, que sólo en el siglo XX fue reemplazada por los medios mecanizados de producción. Sólo entonces la agricultura pasó a formar parte consecuentemente del sistema económico del capitalismo o del socialismo —en la RDA—, e igualmente sólo entonces se produjo el impulso de las estructuras intrasectoriales y la organización del trabajo hacia una sociedad industrial moderna. Según se ponga el acento en la liberalización jurídica de la constitución económica o en el uso de nuevas técnicas de producción uno puede preguntarse cuándo es lícito empezar a calificar como moderna la sociedad en el país.

Lo que es válido para el umbral de época de 1500 es válido también para el de 1800. Según cuál sea el planteamiento, puede hacerse una articulación de tiempo muy diferente en cuanto a la organización de

estamentos, lo regional, lo nacional, lo continental o lo universal para trazar un límite de las épocas y de ese modo elevarlo a la condición de «Edad Moderna». El número de ejemplos podría aumentarse indefinidamente dependiendo de qué acontecimientos históricos resulten destacados por el entramado de cuestiones propuesto.

Nadie dudará ya de que a pesar de las deformaciones diacrónicas que aquí se han expuesto, siempre se encontrarán unidades sincrónicas capaces de reunir todas las diferencias de generación en generación y que den a cada periodo de tiempo un perfil inconfundible aun considerando todas las diferencias. A partir del modo de hablar, de la vestimenta y los trajes, de los estilos arquitectónicos y de los monumentos, de las maneras de pensar y de las articulaciones de intereses, así como de los conflictos políticos y sociales y sus soluciones, es fácil remontarse a un «espíritu de la época», cuyas características y modificaciones son registradas casi de año en año, pero con toda seguridad de década en década en todos los estratos sociales y en todas las regiones.

Pero aun cuando se construyan todas estas unidades sincrónicas, que parecen unir entre sí toda la cultura y la política, la economía y la religión, nos topamos con una nueva dificultad. Dichas unidades sincrónicas de época son difícilmente universalizables y no pueden fundamentar cortes generales para la historia de la humanidad. Inmediatamente aparece la «no contemporaneidad de lo contemporáneo». Hay que pensar en la enorme velocidad de los avances científicos, económicos y técnicos, que partiendo de Inglaterra incluyeron a los Estados Unidos y llegaron a algunos países europeos, no a todos, pero además alcanzaron Japón. Frente a la función de éstos como países precursores y adelantados, todos los demás países y pueblos siguen su estela y han de recuperar terreno. Aparecen como atrasados, como países en vías de desarrollo, lo cual puede ser considerado injusto desde el punto de vista cultural.

Toda división por épocas, que tenga en cuenta las fuerzas de producción científica y técnica, conduce a ralentizaciones y aceleraciones, a solapamientos, a desplazamientos temporales específicos de determinados países, los cuales dificultan enormemente hacer afirmaciones generales sobre la articulación de épocas. Evidentemente no se puede responder de manera general qué es nuevo en cada época. La cronología natural derivada del movimiento del sol nos provee de numerosos datos que, según se adopte una u otra perspectiva, pueden ser interpretados como puntos de inflexión o datos orientativos. E incluso cuando nos preguntemos por cambios de la estructura a largo plazo, hay, de materia a materia y de país a país, distintos tramos de tiempo que no pueden ser reducidos a un denominador común.

Mi tesis es que esta problemática presente en el estado de la investigación se hizo nítida por primera vez en el siglo XVIII. El comienzo de la época moderna, con todas las consecuencias que se derivan de este concepto, queda reflejado por primera vez en la Ilustración, la cual ha sido experimentada como abanderada de un tiempo nuevo. Por detrás de la muy diversa oferta de interpretaciones, se halla nuestro actual planteamiento sistemático, pues están claros los problemas que surgen del concepto Edad Moderna.

II

El concepto de Edad Moderna, es decir, de la nueva historia o del nuevo tiempo, es una deuda que procede impremeditadamente de la creación del concepto de «Edad Media». Si, desde la perspectiva de la historia de las personalidades, se habla de Petrarca como creador del concepto de Edad Media en un contexto limitado y humanista, son necesarios tres siglos más antes de que el término asociado a Edad Media, Edad Moderna, se imponga como un concepto de validez histórica general. El nuevo concepto fue haciéndose dominante entre los eruditos muy lentamente y empezó a extenderse por otros estratos sólo en torno a 1700 de un modo igualmente lento. Así pues, mi tesis consiste en que el concepto de Edad Moderna y la experiencia derivada de éste se diferencian estructuralmente de los conceptos de Antigüedad y de Edad Media.

Hasta el siglo XVII se contaba con grandes períodos de tiempo aportados por la teología, bajo los cuales todavía estaban escondidos antiguos mitologemas. Con la Edad de Oro, de Plata y de Bronce se ofrecía una sucesión, que también traslucía en la correlación de Paraíso y Caída. Entonces los tres cortes en el tiempo, el anterior a la Ley, bajo la Ley y el de la Gracia, articulaban el desarrollo de la historia, y los cuatro Reinos de Daniel aportaban perspectivas para una historia universal. Los problemas de las estructuras temporales a largo plazo se esconden sin duda en estas doctrinas precientíficas de las edades, a cuyo efecto ya Joaquín de Fiore propuso una audaz especulación de las edades que se solapaban entre sí.

Bajo esta norma, que se mantuvo durante mucho tiempo, fue posible introducir cronológicamente algunos acontecimientos que posibilitaron una articulación más detallada del tiempo histórico. Las fechas de las olimpiadas, de los mandatos de los cónsules romanos y del Emperador, de los papas, de los príncipes o la sucesión de las casas reinantes (que fue en Francia, hasta el siglo XIX, la referencia oficial para la articulación de la historia nacional), todas ellas fueron habituales entramados de fe-

chas que permitieron seguir registrando la sucesión de los acontecimientos. Es decisivo para la reflexión que estamos haciendo en este estudio que, hasta el siglo XVII, era un presupuesto teórico universal que no podía acontecer nada sustancialmente nuevo hasta el fin del mundo. En la doctrina cristiana de las edades del mundo todas las edades iban a parar a la última época de la historia universal.

En el horizonte de esta experiencia del mundo, en cierto modo estática, también se empleó, por supuesto, el término Edad Moderna. Aproximadamente ya en el siglo XIV empieza a hablarse de historias que van desde la creación del hombre «usque ad moderna tempora». Este término designa el tiempo que se asocia necesariamente al anterior. Cada día trae consigo algo nuevo, pero lo nuevo no es por principio diferente de aquello que ya ha ocurrido o de lo que ya ha sido avanzado. Cada una de las épocas modernas y todos los virajes de los tiempos, o como quiera llamárselos, abren un tiempo lineal que puede ser aditivo, analítico o cronológicamente estructurado, en cuya sucesión pueden ser incluidas las historias particulares.

Fue Chladenius quien al final de esta experiencia del tiempo, a mitad del siglo XVIII, aportó una fundamentación procedente de la teoría del conocimiento para justificar el carácter científico de la historia. Tan sólo reconocía tres dimensiones del tiempo a partir de las cuales, contando con la subjetividad propia de cada historiador, se podía articular toda la historia. Estaba la historia antigua, cuyo contenido se extendía a todo aquello que no podía transmitirse por medio de testigos oculares o testimonios orales. Después estaba la historia nueva, que comprendía todo lo que las generaciones vivas vivían y hacían. Y finalmente estaba la historia futura, en la que se preveía. Así la historia antigua crecía a medida que las generaciones se extinguían y las nuevas generaciones se abrían a una nueva historia.

Este punto de vista imbatible y basado en la teoría del conocimiento era el resultado reflexivo de la experiencia aditiva del tiempo que había sido predominante hasta el siglo XVIII, sin que se haya podido por ello renunciar a ella. Chladenius fue moderno renunciando a toda teoría preestructurada de las edades y articulando el punto de vista del historiador a partir de la teoría del conocimiento. De ese modo nos encontraríamos en la antesala de la problemática originada por la experiencia de la Edad Moderna.

Grosso modo, la formación del concepto de un nuevo tiempo o de «Edad Moderna» —una palabra acuñada a partir del siglo XIX—, a diferencia de la modernidad que corresponde a cada época, es decir, una modernidad entendida desde una cronología puramente aditiva, apunta a algo verdaderamente nuevo. Formulado con más exactitud: «Edad

Moderna» intenta abarcar conceptualmente lo que con anterioridad había sido *imposible.* En la medida en que «Edad Moderna» lleva consigo lo absolutamente nuevo, se trata de algo único en comparación con otras historias anteriores. Sólo este enfático uso de nuestro concepto apunta a una transformación de nuestra experiencia, que hoy podemos conectar con el concepto de una nueva época.

¿Cómo ha llegado a ser dominante este concepto? La pregunta no puede contestarse sin echar un vistazo al concepto que le fue previo: al de Edad Media, y a los conceptos que van asociados a ésta, los de Renacimiento y Reforma, los cuales de algún modo construyeron los puntos de articulación del tiempo antes de que la Edad Moderna obtuviera un concepto propio. Los tres conceptos —Edad Media, Renacimiento y Reforma— se distinguen por poner entre paréntesis la cronología aditiva así como el escalonamiento teológico de la sucesión temporal basada en la teoría de la historia para desarrollar criterios ligados a los acontecimientos, por así decirlo, históricamente inmanentes. La delimitación de una Edad Media oscura en favor de un renacer fue en primer lugar un interés de los eruditos, de los literatos de formación humanista. El nuevo concepto de época estaba muy ligado a los hechos y era sectorial. Estaba relacionado con las fuentes, con los documentos escritos, era un concepto de los exégetas, de los críticos de textos y de los depuradores de los mismos. Su contenido fue primordialmente literario y estético y no hacía referencia a las cuestiones históricas generales, como las políticas y las económicas. Fueron necesarios varios siglos hasta que el concepto de Edad Media —en 1601 por primera en Alemania y en 1640 por primera vez en Francia— fuera promovido a la condición de categoría histórica universal. Ya en el siglo XVIII la expresión prevalecía, pero sobre todo con un significado peyorativo, y sin poder pretender para sí un monopolio en la interpretación histórica.

Algo similar ocurrió con el devenir de la aceptación de las expresiones Renacimiento y Reforma, que con un ligero retraso temporal se asociaron al concepto de Edad Media. Como es conocido, estas expresiones designan la restauración de la situación de un estado anterior de cosas en el arte, la literatura, los estudios humanísticos, las doctrinas religiosas o las instituciones eclesiásticas. A pesar del énfasis con que se empleaban, en esos términos no se encerraba pretensión alguna de caracterizar periodos históricos. Las referencias de la renovación no se encontraban en el futuro sino en el pasado, en la Biblia y en las obras y textos de los clásicos antiguos. El sustantivo «Renacimiento» emerge a mitad del siglo XVI, después de dos siglos de uso de las metáforas del renacer. Ya en la Ilustración la expresión «Renacimiento» estaba relacionada con lo estético-literario. Sólo a partir de Michelet y de Jacob

Burckhardt la expresión se consolida como concepto de la historia universal que de algún modo encuentra su ubicación entre la Edad Media y la Edad Moderna.

Algo similar le ocurre al concepto de Reforma, que primordialmente tuvo un significado teológico o institucionalmente limitado. Sólo a mitad del siglo XVII se empezó a hablar de que el «saeculum reformationis» había acabado y de que de ahí en adelante así debía ser fechado. De este modo, doscientos años escasos después de un corte concreto de la historia, se instituyó un concepto general para un periodo que sólo desde Ranke tomó carta de naturaleza.

Con un retraso similar el concepto de la historia nueva o de Edad Moderna alcanzó su predominio como concepto aplicado a un periodo. Sin perjuicio de que el uso aditivo del lenguaje haya dado lugar y vaya a dar lugar a las historias de cada correspondiente presente, el concepto de Edad Moderna toma lentamente carta de naturaleza sólo en la segunda mitad del siglo XVII. Leibniz conocía la tríada historia universal: historia antigua, Edad Media, historia nueva, y Cellarius, como editor de libros de texto, a partir de 1696 consiguió que se impusiera en los siglos posteriores gracias a sus numerosas ediciones. El nuevo periodo de la historia fue fijado retrospectivamente por medio de fechas de referencia vinculadas a las biografías de Colón, Lutero o Carlos V.

Hay que tener en cuenta dos puntos: en cierto modo el primero parece obvio y el segundo despierta especial atención. Se trata en primer lugar de aquellos conceptos que, aplicándose a periodos históricos, fueron creados y acuñados con una mirada retrospectiva. Tras el paso de determinados tramos de la experiencia —aproximadamente doscientos años después— fue posible definir retrospectivamente las unidades de tiempo bajo una denominación. Estas unidades de tiempo parecían mostrar estructuras comunes desde un punto de vista de la historia universal. Hace falta que pase un mínimo de tiempo hasta que la Edad Moderna pueda ser reconocida como un periodo dotado de valor propio.

Sin embargo, en segundo lugar, parece mucho más llamativo que ese nuevo modo de pergeñar ensayos de articulación del tiempo de valor histórico universal, que, a la vez, están ligados a los hechos, prevalezca para periodos de tiempo cada vez más cortos. En el momento en el que se acuñó el término, la Edad Media se extendía de siete a ocho siglos, sin embargo la Reforma y el Renacimiento, en comparación con aquélla, obtuvieron mucho antes la consideración de conceptos aplicados a periodos, pero, a su vez, remiten a unidades de tiempo más breves. Este acortamiento de las etapas del tiempo puede ser interpretado como una ilusión perspectivista, pero hay razones para pensar que realmente cada vez se acumulan más experiencias en periodos más cortos de tiempo y

que con estos periodos de tiempo acortados, cuya aceptación se impone cada vez más rápidamente, esté anunciándose una nueva experiencia del tiempo a la cual pertenecen los rasgos atribuidos al concepto de Edad Moderna.

El mismo hallazgo se extrae de los criterios que se articulan a partir de la organización económica. Ya en el siglo XVIII se acuñó retrospectivamente el término feudalismo. Éste término comprendía los últimos mil años y cubría el mismo periodo de tiempo que la oscura Edad Media. Desde la nueva perspectiva que abordaba críticamente la organización económica, la Edad Media feudal desembocaba en la entonces contemporánea sociedad estamental.

El concepto de capitalismo asociado al de feudalismo y correlativo a éste es una construcción semántica de la segunda mitad del siglo XIX, por la que las nuevas experiencias acumuladas a partir de la Revolución industrial obtienen un concepto con mucha mayor rapidez que el feudalismo el cual parece, en comparación con aquél, de una larguísima duración. Aquí estamos ante un ritmo análogo de acortamiento del tiempo en la determinación de los periodos como el que hemos contemplado en el lapso de tiempo comprendido entre el siglo XVI y el XVIII en el uso de otros conceptos.

Finalmente nos encontramos con una perspectiva temporal análoga en nuestra práctica habitual del lenguaje, la cual apunta a tres nuevas épocas determinadas de la historia universal: el largo periodo que conduce hasta el neolítico, el de las culturas civilizadas desarrolladas a partir de éste y cuya duración estructural fue considerada repetible y comparable hasta la Revolución industrial, y el que desde el siglo XVIII lleva consigo un cambio de la experiencia constantemente acelerado.

Con esta construcción retrospectiva de los periodos aplicada a segmentos de tiempo cada vez más breves conforme se acercan al presente, hemos encontrado un criterio que caracteriza a la llamada Edad Moderna: la aceleración.

Finalmente nos referiremos a algunos criterios más cuya generalidad fue descubierta en el siglo XVIII.

III

Desde la segunda mitad del siglo XVIII se van acumulando los indicios que remiten al concepto de la Edad Moderna en sentido enfático. El tiempo no es sólo el marco formal en el que todas las historias tienen lugar, sino que también obtiene una cualidad histórica. La historia no sólo se realiza en el tiempo, sino también a causa del tiempo. El tiempo

es metafóricamente dinamizado hasta convertirse en una fuerza de la historia.

Junto a la aceleración hay un segundo criterio al cual podríamos denominar el acceso a un *futuro abierto*. El uso enfático de la expresión de Edad Moderna no parte sólo de las invenciones, innovaciones y descubrimientos que le han dado retrospectivamente al mundo una nueva forma, sino que el mismo concepto parece dirigirse al futuro en el que se ubicará lo nuevo. Se trata de una remisión a los conceptos que van de la mano del progreso y la evolución, los cuales sólo a finales del siglo XVIII empezarán a ser concebidos como categorías de la historia universal. Ambos conceptos contienen al mismo tiempo anticipaciones de un futuro cambiante. Dentro del uso lingüístico historiográfico llama también la atención que el término de una «edad novísima» sólo empezara a desprenderse del término de Edad Moderna desde el final del último tercio del siglo XVIII, y así con el calendario de la Revolución Francesa quedará sancionado estatalmente el intento de comenzar una nueva era con un corte en el tiempo que sería festejado como revolución. El «tiempo novísimo» no es sólo el tiempo propio, sino, más aún, el comienzo de una nueva época.

El tercer criterio se halla en el uso de los «saecula», de los «siglos», tal y como son estos llamados en alemán desde el siglo XVII. Estos ganan un significado histórico propio. Si aproximadamente hasta Flacius Illyricus los *Saecula* sólo eran principalmente una ayuda en la división del tiempo cronológica y aditiva para ordenar diacrónicamente hechos y acontecimientos que habían ocurrido simultáneamente, éstos empezaron a adquirir en el siglo XVII cada vez más un estatuto autónomo. Fueron entendidos como unidades coherentes y dotadas de sentido. Aquí nos hallamos ante una articulación del tiempo que no sólo divide la historia retrospectivamente, sino que permite llevar a cabo tanto la articulación del propio siglo como su comparación con los otros. El siglo de la Ilustración es caracterizado como tal por sus contemporáneos y, ya con Voltaire, se valora cualitativamente diferente de los demás. Desde entonces se renuncia al carácter ejemplar de los antiguos que se había basado en la igualdad estructural de toda posible historia pasada y futura. El carácter único y la absoluta novedad de cada acontecimiento van adueñándose paulatinamente del espacio de la experiencia. Aquí se puede encontrar la comunidad teórica del historicismo y de la creencia en el progreso, que todavía están aliadas en el siglo XVIII hasta que en el siglo XIX cada una marcha por su lado.

Un cuarto criterio se halla en el muy contrastado teorema de la *no simultaneidad* de *historias* diferentes pero que en sentido cronológico son *simultáneas*. Con el acceso a la totalidad del globo aparecen espa-

cialmente los muy diferentes y coexistentes niveles de cultura, que, por medio de la comparación sincrónica, pueden ser puestos en escala diacrónica. La historia de la humanidad es por primera vez empíricamente descifrable, pero sólo interpretable en la medida en que los más diversos niveles de evolución, dilaciones y aceleraciones de los procesos temporales en los diversos países, estratos, clases y ámbitos específicos sean reducibles a un denominador común. La *Enciclopedia* francesa se alimenta tácitamente de una teoría de épocas históricas pluralistas, las cuales muestran distintos niveles de desarrollo según el lugar geográfico y la clase social. Además queda totalmente abierta la conjetura de si en el futuro es esperable una mejora hacia la perfección o quizás un retroceso que lleve consigo futuras catástrofes.

En quinto lugar, la experiencia de los diversos ritmos del tiempo se relaciona con el fortalecimiento creciente de la evidencia de la teoría del punto de vista y de la perspectiva histórica. Aquí también Chladenius tuvo un efecto innovador. Con él y a partir de él, los ilustrados obtuvieron la seguridad de que el vínculo de las afirmaciones históricas a un punto de vista no es algo reprochable, sino la única condición de posibilidad de su ciencia. Todas las representaciones históricas dependen desde entonces de la concienzuda selección que hace o que tiene que hacer el autor, porque siempre se mueve en unos límites sociales, religiosos o políticos previamente dados. Desde entonces es aceptable que del mismo acontecimiento pueda haber varias representaciones. Además, la perspectiva ganó una dimensión temporal. Para Gatterer no había duda de que la verdad de la historia era la misma y se mantenía siempre igual. En el decurso del tiempo histórico fue haciéndose cada vez más importante como una cualidad fundadora de la experiencia, que enseña a conocer retroactivamente de nuevo lo pasado. Desde entonces pueden reconocerse *ex post* muchos acontecimientos, después de que hayan tenido su repercusión, después de que individuos de una época posterior los hayan reconocido con su «auténtico» significado.

La historia se temporaliza en la medida en que ella, por medio del tiempo que discurre, modifica en cada presente, por la distancia creciente, cada pasado; o mejor dicho va desocultando su verdad en cada momento. «Nuestra época no tiene dudas de que la historia universal debe ser reescrita de cuando en cuando», tal y como sintetizó Goethe al final del siglo en el que se produjo esa modificación temporal de la experiencia[1].

Si en la propia historia han sido registradas nuevas experiencias, hasta ahora de un modo erróneo, el pasado también puede ser concebido

[1] Goethe, «Materialien zur Geschichte der Farbenlehre», *Werke*, Hamburgo, tomo 14, p. 195.

en su esencial otredad. Según las palabras de Humboldt: «El siglo XVIII ocupa en la historia de todos los tiempos el lugar principal para estudiar su carácter y rendirle honores»[2]. Y es que debido a los logros que en éste se producen, por primera vez se reconocen las características especiales y las diferencias entre Antigüedad y Edad Media, porque el propio periodo se aparta de las edades pretéritas mediante una reflexión consciente acerca de las mismas. A partir de entonces las ciencias históricas alcanzan su propia teoría autónoma: bajo el nuevo concepto de filosofía de la historia.

Como sexto y último criterio mencionemos el de la experiencia de *tránsito*. La característica de la nueva conciencia de época desde que acaba el siglo XVIII consiste en que el propio tiempo no sólo es percibido como final y también como un principio, sino como tiempo de tránsito. Se usan dos determinaciones temporales remitidas a otro contexto, se trata de determinaciones temporales específicas que caracterizan la nueva experiencia del tránsito. Por un lado, la esperada alteridad del futuro y, por otro, ligada a aquélla, la estremecedora y dominante por doquier experiencia de la aceleración, la cual hace que la propia época se distinga de la anterior. En su análisis, Humboldt lo ha acentuado expresivamente: «Nuestra época nos parece proceder de un período que está todavía transcurriendo, al mismo tiempo que nos lleva a otro no menos diferente», y el criterio de este cambio se halla en un tiempo histórico, que parece generar plazos de sucesos y de experiencias cada vez más cortos. Pues «aquel que incluso con una atención ligera comparase el estado de cosas actual con el que teníamos hace quince o veinte años, no negará que se han producido unos cambios mucho mayores que en un intervalo de tiempo el doble de largo al comienzo de este siglo»[3].

Resumiendo, se puede decir que el concepto de Edad Moderna se caracteriza no sólo por proveer de una unión formal a otras determinaciones de periodos. Contiene criterios, que pueden utilizarse hipotéticamente para estudiar las historias pretéritas de tiempos anteriores. Pero éstas, en el siglo XVIII condujeron a un concepto que produjo todas aquellas cuestiones cuya contestación era una tarea de la nueva época. Las cuestiones de la dinamización y temporalización del mundo de la experiencia; la de un futuro abierto cuya planificación sigue siendo tarea nuestra, sin que en la misma podamos prever los caminos de la historia; la cuestión de la simultaneidad de lo no simultáneo, que establece diferencias plurales en los aconteceres de nuestro globo; la de la variedad

[2] W. v. Humboldt, «Das achzehnte Jahrhundert», en *Werke*, ed. por A. Flitner y K. Giel, Darmstadt, 1960, tomo 1, pp. 401 ss.

[3] Ibídem, p. 398.

de perspectivas ganada en el conocimiento histórico que debe ser equilibrada; además de la que atañe a la conciencia de que se vive en un tiempo de tránsito en el que cada vez es más difícil mediar las tradiciones heredadas con las necesarias innovaciones. Y finalmente el sentimiento de la aceleración con la que parecen realizarse los procesos de cambio económico y político.

Todos los criterios fueron desarrollados y pensados minuciosamente en el periodo comprendido entre el siglo XVI y el XVIII. Sin embargo, sólo en el siglo XVIII —consciente de una teoría de la historia— estos criterios fueron ajustados de forma diferente. Se trata del rendimiento de la conciencia y de la elaboración de la experiencia de un pequeño grupo de literatos, escritores y críticos, de «filósofos» que dieron a su siglo los nombres de Ilustración y Crítica. Con toda seguridad se trata de reflexiones acerca de la teoría de la historia llevadas a cabo en la antesala de la puesta en marcha de las modificaciones técnicas e industriales. Sólo las conmociones de la Revolución Francesa condujeron a que pudieran condensarse en un nuevo contenido de experiencia las posibilidades de experiencia formuladas inicialmente de manera anticipadora. Por eso no es posible aplicar por ejemplo la relación de infraestructura y superestructura inmediatamente a nuestro nuevo reservorio de experiencia y de saber y a sus condiciones socioeconómicas. Sin embargo se ha de decir que los criterios introducidos desde el siglo XVIII y relativos a una Edad Moderna, determinan de manera cada vez más fuerte la vida cotidiana de todos los hombres que viven en el globo.

¿Qué consecuencia tiene esto para nuestro uso científico del lenguaje? El concepto de Edad Moderna contiene una variedad de indicadores temporales. En primer lugar la Edad Moderna puede entenderse retrospectivamente como un periodo. Al mismo tiempo remite a desórdenes políticos que ocurriendo en un lapso de tiempo corto son concebidos como nuevos y constituyentes de una nueva época. Finalmente la Edad Moderna —a largo plazo— se revela a sí misma como época de tránsito sobre cuyo tempo y duración, sobre cuyas condiciones económicas, políticas, sociales y culturales podemos reflexionar, pero cuyo fin sigue abierto. Así nuestro concepto contiene momentos cronológicos concretos, estructurales y procesuales, que siendo inseparables de éste, pueden ser reunidos como conceptos clave. Al mismo tiempo el concepto es suficientemente formal como para que dé lugar a las más diversas interpretaciones y posibilidades de uso, precisamente porque por su formalidad es idónea para servir de transmisión teorética de diversos puntos de vista.

BIBLIOGRAFÍA

De entre la inabarcable literatura acerca de cuestiones de periodización, citaremos las siguientes recientes publicaciones:

Reimer Hansen, «Neolithische und industrielle Revolution als universalgeschichtliche Zäsuren- Zur Geneis und Beurteilung einer neueren Periodisierung der Weltgeschichte, en *Festschrift W. Heistermann,* Berlín, 1978, pp. 83-102.

Wilhelm Kamlah, *Utopie, Eschatologie, Geschichteteologie- Kritische Untersuchubgen zum Ursprung und zum futurischen Denken der Neuzeit,* Mannheim/ Viena/ Zúrich, 1969.

Samuel Kinser, «Ideas of temporal change and cultural process in France 1470-1535», en *Renaissance: Studies in Honor of Hans Baron,* edición de A Molho y J.A. Tedescchi, Florencia 1971.

Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft- Zur Semantik geschichtlicher Zeiten,* Francfort, 1979. Especialmente el artículo «Neuzeit». Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe. (Contiene numerosas remisiones a fuentes).

Ilja Mieck, «Periodisierung und Terminologie der frühen Neuzeit», en *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht,* 19 (1968), pp. 357-373.

Stephan Skalweit, *Der Beginn der Neuzeit: Epochengrenze und Epochenbegriff,* Darmstadt, 1982.

Jürgen Voss, *Das Mittelalter im historischen Denken Frankreichs,* Múnich, 1972.

E.M. Zukov, «Über die Periodisierung der Weltgeschichte», en Ernst Schulin (ed.), *Universalgeschichte,* Colonia, 1974, pp.107-121.

2

HISTORIA, DERECHO Y JUSTICIA

Suena arrogante y pretenciosa la temática elegida: la historia, el derecho y la justicia. Se pretende poner en relación tres importantes conceptos que a lo largo de la historia (así llamada desde el siglo XVIII) han servido para nombrar o designar muy diferentes estados de cosas o reivindicaciones de acción. La historicidad de los tres conceptos está exenta de dudas, en caso contrario no habrían sido un tema ni un reto para las ciencias que se entienden como ciencias de la historia y especialmente para la que se entiende como ciencia del derecho.

Sin embargo, no voy hacer un intento de calcar o de hacer un boceto de la historia de estos tres centrales conceptos[1]. Mi reflexión tiene el objeto de hablar sobre la relación de la historia general con la historia del derecho. Quiero llevar a cabo esta reflexión desde la distancia del historiador general, es decir, desde la distancia de un profano profesionalizado. Voy a pasar por alto el debate que se ha sostenido entre la historiografía del derecho, pues carezco de las nociones de la dogmática del derecho, que han estructurado el debate en algunos aspectos[2]. En la medida en que han sido agitadas las discusiones en el campo de la historiografía general, puedo constatar que las cuestiones han sido formu-

[1] Cf. Fritz Loos y Hans-Ludwig Schreiber, «Recht, Gerechtigkeit», en *Geschichtliche Grundbegriffe,* ed. por Otto Bruner (y otros), Stuttgart, 1984, tomo 5.

[2] Para no ser exhaustivo con los títulos remito al tratamiento bajo un punto de vista histórico-social del debate metodológico sostenido en las facultades de Derecho al libro de Marcel Senn, *Rechthistorisches Selbstverständnis im Wandel. Ein Beitrag zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Rechtsgeschichte* (Disertación), Zúrich, 1982, y al de Diethelm Klippel, *Juristische Zeitgeschichte. Die Bedeutunbg der Rechtsgeschichte für die Zivilrechtswissenschaft, Giessener Rechtswissenschaftlicher Abhandlungen,* tomo 4, Giessen, 1985. En nuestro escrito se desarrollará una exposición que muestre el contraste entre las premisas referidas a la temporalidad de la que parten uno y otro autor. Ambos trabajos nos ofrecen una buena panorámica bibliográfica.

ladas de un modo análogo al que se las formuló el gremio de los historiadores en las últimas dos décadas. La relación de una hermenéutica general con la hermenéutica de los textos, las cuestiones acerca de los criterios de objetividad y de los establecimientos de relaciones, las preguntas acerca de la estructura, los acontecimientos y el proceso o la evolución de las relaciones entre ciencias cercanas, especialmente la historia social y económica, etc. Todas estas cuestiones han sido debatidas tanto por los historiadores generales como por los historiadores del derecho, sólo que los últimos de un modo menos vehemente, más calmado y tranquilo sin echarse al cuello ni tirarse de la corbata por ello. Sin embargo, no debe ignorarse la ósmosis de campos de diferentes facultades, es decir, la marca común que es propia de este horizonte de problemas. A pesar de las habituales diferencias de detalle, condicionadas por la pertenencia a una generación o la tendencia política, me parece que se puede obtener un relativamente amplio consenso en el planteamiento de la cuestión y de la problemática, pero también en muchas determinaciones y respuestas teóricas.

Intentaré en lo que sigue delimitar algunas zonas centrales, focalizadas tanto por la historia del derecho como por la historia general. Intentaré moverme lo menos posible en las dunas de arena de los debates exclusivamente metodológicos, aun cuando pueda propiciar que se me haga el reproche de ser demasiado general. Sin embargo, éste es en definitiva el único, aunque quizás cuestionable, privilegio al que le cabe aspirar al historiador general entre especialistas que en todas las demás cuestiones tienen un lugar preferencial.

Procederé siguiendo dos pasos, es decir, en todo caso emplearé un mínimo de método: en primer lugar abordaré la relación entre la historia y la justicia. Para ser más exacto me preguntaré: ¿qué propuestas se pueden hacer para poner en relación la experiencia histórica con algo que podría denominarse la justicia que habita en ella? ¿Cómo puede establecerse científicamente esta relación?

De ello se sigue, que también la historia y el derecho, entendiendo éste como posesión y administración de cada una de las determinadas concepciones de justicia, siempre convergen. Especialmente en la segunda parte propongo algunas determinaciones temporales que posibilitarían tratar de un modo integral la historia general y la historia del derecho, aunque sean sistemáticamente diferenciables, o, siguiendo a Luhmann, estén ya diferenciadas.

I. Historia y justicia

Desde Herodoto está establecido que tanto la ciencia histórica como la escritura sobre historia tienen la obligación moral de respetar el *ethos* de la justicia. Aun cuando, según Cicerón, el historiador haya de proceder «sin la aspereza de los procedimientos legales y sin los aguijones propios de las sentencias de los jueces»[3], las metáforas relativas a los procesos legales siguen estando vigentes: deben ser interrogados los mejores testigos, sus testimonios deben ser contrastados, también debe oírse a la parte contraria para obtener un fiel conocimiento de los hechos. A pesar de todas las diferencias metodológicas sigue teniendo vigencia esta aspiración de la ciencia histórica, en tanto que los principios de un proceso justo[4] se aplican a la transmisión de la verdad. Sin duda, siguiendo la estela de la historia helenística y cristiana, se ha producido una ampliación, acerca de la cual, desde Ranke, ya no hay un acuerdo unánime: que el historiador ha de ir más allá de la narración de lo acontecido y más allá de hablar de las personas que estuvieron implicadas en ello. Por eso la crítica a la práctica judicial de los historiadores es tan antigua como la aspiración de los historiadores a ejercer esta práctica. Es algo propio de la tradición retórica que en la medida de lo posible el historiador deje hablar por sí mismos a los hechos sobre los que investiga para que puedan ser sometidos al juicio del lector. Es posible que detrás de ello pueda esconderse una remisión indirecta al lector para que se forme un juicio moral. Por eso, desde nuestra perspectiva, convergen dos advertencias: no sólo las afirmaciones que haga la ciencia deben ajustarse a su objeto, sino que legítimamente debe emitirse un juicio acerca de este objeto, o al menos debe habilitarse al lector para ese juicio. Se trata de un concepto estricto y un concepto amplio de justicia, uno que sólo se aplica a los procedimientos justamente aplicados en la presentación de los hechos, y otro que se aplica a la legítima formación de juicios. Hablando en términos modernos, cada cual según su toma de posición, se utilizan ambos conceptos de justicia en la polémica relativa a los juicios de valor. Ambos conceptos, ya sean aplicados a los métodos o a los juicios de valor, se remiten mutuamente entre sí. La transmisión de los hechos no puede separarse de la formación de los juicios.

Por eso quisiera plantearle al historiador la cuestión que estamos tratando. No sólo el procedimiento del historiador y sus valoraciones deben ser justos, lo cual es una exigencia que desde hace mucho tiempo

[3] Cicerón, *De Oratore*, lib.2, XV, 64, traducción alemana de Raphael Kühner, Múnich, p.151.

[4] Luciano, *Cómo debe escribirse historia*, c.41, traducido y editado por H. Homeyer, 1965, p.148.

está planteada. La cuestión debe afrontarse más bien preguntándose con qué tipo de justicia está relacionada la historia narrada o constituida por los historiadores. ¿La historia investigada por el historiador vindica algún tipo de justicia inherente a ella? ¿Es inherente a una historia que se ha constituido en una justicia, de tal modo que es de los hechos históricos, y no de su constitución estilizada y literaria, de donde se generan las valoraciones de éstos?[5]. Se trata de una cuestión de la teoría de la historia posible y no de una cuestión sobre la ciencia histórica y sus modelos. Las cinco respuestas que se han dado a esta cuestión pueden agruparse mediante una tipificación que ahora desarrollaré brevemente.

En primer lugar está la respuesta de Herodoto. Lo que siempre nos ofrecen las historias de Herodoto es la presencia constante del elemento de una justicia que atraviesa las historias particulares[6]. Los hombres construyen su propio destino con su atrevimiento o su ofuscación. Son responsables, pero no soberanos, pues sobre ellos disponen los dioses y sobre éstos un destino que a la larga, y ya sea, como ocurre en el Antiguo Testamento, procura a lo largo de generaciones que la injusticia sea castigada y los crímenes sean expiados. A todas las historias les es inherente una justicia inmanente a la cual no pueden sustraerse los seres humanos, y que el historiador halla para luego hacer un relato de ella. La meditada remisión de Herodoto a las historias míticas de los dioses y a sus donaciones de sentido no debe evitar que sus modelos de interpretación histórica no ganen evidencia ante nosotros. Quien, como historiador, estudie las campañas de Carlos XII de Suecia, Napoleón o Hitler en Rusia, no podrá evitar lo plausible que resulta aquí reconocer que en todos estos casos la ofuscación ha conducido al desenlace producido, y todo ello en la medida en que la historia ha de obtener una justicia que es inherente a ella, tal y como siempre afirman las explicaciones acerca de las causas y el desarrollo de estas campañas militares.

El diario secreto de Linné editado por Lepenies y Gustafsson[7] se atiene a historias de la vida cotidiana de Europa del siglo XVIII, cuyo modelo de transcurso podría ubicarse en Herodoto. Como por ejemplo en el relato que cuenta cómo el nieto de un condenado por alta traición arbitrariamente perdonado por Pedro el Grande asesinó al nieto de este

[5] Acerca de ello véase el recientemente aparecido libro de Hayden White, *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des faktischen Diskurses* (*Tropics of Discourse*, Baltimore, 1982, 2.ª edición). Traducido del inglés americano por Brigitte Brinkmann-Siepmann y Thomas Siepmann, Stuttgart, 1986.

[6] Una exposición detallada se encuentra en Hermann Strassburger, *Herodot als Geschichtsforscher*, Zúrich y Múnich, 1980, p. 54.

[7] Carl von Linné, *Nemesis Divina* (ed. por Wolf Lepenies y Lars Gustafsson, traducido del latín y el sueco por Ruprecht Volz, Múnich/Viena, 1981.

zar. Démosle una denominación a este modelo de interpretación: se trata de una justicia inherente a los avatares históricos. Estas historias tienen su principio y su fin y con estos casos se instrumenta la comparación con los procesos penales, civiles o administrativos. Allá donde se encuentre una distinción merece la pena focalizar la atención. El juez elabora el esbozo de la justicia teniendo como objeto de observación la ley y su aplicación. Se ha de estimar que su papel de administrador y aplicador de la ley le confiere un rango más alto en la realización de la justicia que el correspondiente al historiador, quien a través de su narración también construye una historia, que también elabora mediante un interrogatorio a los testigos o un análisis de las fuentes. Pitaval[8] ofrece historias a ambos, al historiador y al juez. Sin embargo el juez debe llevar a su fin el caso, mientras que el historiador sólo lo ha de dejar visto para sentencia.

Y finalmente, la justicia pertenece al ámbito de la motivación de una de las más antiguas formas de la historiografía, concretamente a las memorias en las que los actores y los narradores convergen. Ya se trate de César, Federico el Grande o Napoleón, los que cuenten la historia influida y en muchos casos producida por ellos: ninguno de estos autores se sustrae a la necesidad de justificación, por muy sublimada que ésta se halle. Y esto también se aplica a las grandes historias de la guerra de Churchill a cuyo desenlace contribuyó desde un papel de líder. Toda justificación implica una justicia inherente a la historia que hay que probar afirmativa o defensivamente.

En segundo lugar está el modelo de Tucídides. Tal y como Tucídides nos enseñó, nuestro modelo de interpretación basado en Herodoto no sirve para atender a toda la experiencia histórica que pueden tener los hombres implicados en la historia. El hombre puede llegar a encrucijadas que él no ha buscado, y será responsable de estados de cosas que se le hayan impuesto. La casualidad entra en juego, y el hombre ha de asumir culpas sin que haya un documento de culpabilidad que le acredite ésta[9]. Tucídides renuncia a todo derecho sustentado por los dioses. Él escribe en un siglo en el que el conflicto entre el antiguo y el nuevo derecho había llegado a puntos en los que era imposible la solución, y para los que sólo cabía un final trágico[10]. Una solución teórica o sofística que nos ofrece Tucídides es la separación del poder y el derecho. Con ello inició

[8] F.G. Pitaval (1673-1743) y su famosa obra traducida al alemán como *Sammlung von berühmten Rechtsfällen und Kriminalgeschichten*.

[9] Tucídides, *Historiae*, III, 45 ed. C. Hude, Leipzig, 1910, p. 220.

[10] En general Wolfgang Schadewalt, *Die Anfänge der griechischen Geschichtschreibung*, Francfort del Meno, 1982, y Christian Meier, *Die Entstehung der Politischen bei den Griechen*, Francfort del Meno, 1980.

el tratamiento de una temática que no nos ha abandonado hasta nuestros días.

El poder sigue sus propias leyes, de lo cual queda testimonio a los atenienses en su diálogo sobre los melios. A estas leyes no cabe enfrentarse apoyándose en el derecho. Frente al poder desnudo la insistencia en el derecho se convierte incluso en ofuscación que conduce a la muerte. Se trata de un pensamiento que D'Aubigné reformula en un sentido análogo en la guerra civil confesional. Aquel que se remita a su conciencia se hace culpable y es por lo tanto culpable[11].

También Tucídides pertenece al círculo de detractores de Herodoto, cuando al exterminio de los melios une, sin más comentarios, el siguiente acto: el de la expedición siciliana de los atenienses, cuyos últimos supervivientes acabaron su vida en los riscos de Siracusa. Sin embargo, los melios asesinados, esclavizados y vendidos no dejaron de ser asesinados, esclavizados y vendidos, ni su ciudad dejó de ser aniquilada. Tucídides rehúsa conectar aquí el crimen y la expiación. Por doquier él pone de relieve la relación de causa y efecto, aunque en este caso se esconda detrás de la descripción de los fenómenos. El final de los atenienses se puede explicar mejor por la insuficiencia de su poder, por el equivocado cálculo de éste. Así se ahorra el recurso de una justicia inherente a la historia. Del modo que los melios se apoyaran en el derecho y la justicia para actuar sirve, por contraste, de pretexto para desarrollar la autonomía del poder, su incremento y su caída como la auténtica naturaleza de la historia. Dubcek reconoció esto en Moscú en 1968 cuando repitió estructuralmente el diálogo melio entre los checos y los rusos.

De este modo Tucídides nos ha abierto una franja de experiencia lograda mediante la oposición de poder y derecho que nos permite llevar a cabo interpretaciones de cualquier historia en todas sus variantes y además nos permite seguir abordándola. La «historia universal como historia del poder» es un modelo cuyos orígenes teóricos se remiten a Tucídides, luego este modelo pasa por Maquiavelo y llega a Cartellieri, de quien procede el rótulo. Este modelo es un modelo posible y consistente, aun cuando sobre él recaigan reproches sobre su falta de justicia o incluso los haya generado.

¿Quién quiere comprometerse con la desaparición de miles de unidades de acción política, que, a lo largo de la historia han sucumbido privadas de canto y de voz, por razones justificadas, y para legitimar el

[11] Agrippa d'Aubigné, *La Confession catholique du Sieur de Sancy. Obras completas*, París, tomo 2, p. 369, acerca de ello Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*, Francfort del Meno, 1973, p. 15.

dominio de una justicia más elevada?[12] Tucídides nos ha enseñado que la historia no puede llevar a efecto ni realizar una justicia que le sea inherente. Sin embargo su interpretación sigue insistiendo en la silente determinación de la diferencia entre el poder y el derecho que es sostenida hasta nuestros días. Una es la silente y callada interpretación de la otra. La historia del derecho internacional no puede concebirse sin estos supuestos previos. Jörg Fisch nos ha mostrado en su trabajo sobre la expansión europea y el derecho internacional, cómo en los principios de igualdad del derecho natural están incluidos derechos excepcionales, a través de cuya envoltura legal se hace visible cada uno de los poderes y sus intereses[13].

Todos los Reinos son en el fondo grandes latrocinios, tal y como San Agustín constataba ochocientos años después de Tucídides. Esto nos conduce a una tercera propuesta de interpretación que compensa teológicamente la tensión insuperable entre el poder y el derecho.

En tercer lugar encontramos el modelo agustiniano. San Agustín adopta modelos de interpretación que le ofrece la tradición helenístico-romana. Mientras que la mano de Dios ya castiga las clamorosas injusticias de este mundo incluso en este mundo (lo cual es compatible con Herodoto), las injusticias del ejercicio del poder que no son expurgadas dan lugar a nuevas miserias (lo cual es compatible con Tucídides). La auténtica nueva respuesta del Padre de la Iglesia a la situación de crisis de alrededor del 400 consiste en que la auténtica justicia sólo reside en Dios. Justicia de la cual los cristianos pueden participar por su gracia, pero cuya ejecución definitiva sólo puede esperarse *in iudicium maximum* después del final de los tiempos[14].

Así se exonera a las historias del vano empeño de generar o consumar la justicia desde sí mismas, sin que por ello los hombres abandonen la pretensión de alcanzar una justicia más alta e invisible. Los juicios de Dios son legítimamente secretos, y justos en secreto[15]. Sin duda alguna, este modelo de interpretación se basa en la indemostrable creencia en la justicia de Dios, a la que está llamado a participar el hombre después del final de toda historia. A pesar de toda la potencial participación del hom-

[12] Véase el paródico monumento a la Guerra de Kienholz, Colección Ludwig, Colonia.

[13] Jörg Fisch, *Die Europäische Expansion und das Völkerrecht*, Stuttgart, 1984.

[14] Cf. «La historia de los conceptos jurisprudentes de Hans Hattenhauer», *Pax et Iustitia, Berichte aus den Sitzungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften*, Jg, 1, Heft 3, Hamburgo, 1983.

[15] San Agustín, *Civ Dei*, Libro 20, cap. 19: «los condenados serán tentados, los tentados condenados, y los condenados serán tentados justamente según los principios ocultos de la justicia —*iudiciis Dei occulte justis, juste occultis*— con los que Dios nunca ha dejado de guiar a la criatura racional desde la caída de ésta.

bre en la justicia de Dios, la justicia en este mundo no está consumada y aunque la justicia es alcanzable, sólo lo es de un modo incompleto.

Este modelo agustiniano ha dado lugar en el desarrollo del pensamiento a dos nuevas propuestas diametralmente opuestas y antitéticas.

En cuarto lugar: *la historia absurda*. La historia tomada en sí y para sí —un pensamiento que sólo pudo ser concebido a partir de la teología— se hace absurda si no tiene lugar la justicia equilibrante del Juicio Final. Aun cuando al hombre le ha sido impuesta la misión de buscar la justicia y en la medida de lo posible ejercerla, todo lo que ocurre en este mundo se sustrae a la justicia invisible. La propia y extrema posición de San Agustín fue traspuesta en el desarrollo de la historia de la Edad Media en cuanto territorializó su asimetría de los reinos y las relacionó con unidades de acción política eclesiástica y estatal. Y en la medida en que el Reino de Dios puede representarse por la Iglesia, y en la medida en que el Reino del Mundo recae en el Imperio Cristiano, los acontecimientos de la historia se pueden explicar tanto por el modelo explicativo de Herodoto o de Tucídides. Sin embargo permanece como un ámbito de experiencia el absurdo potencial que supone la insolubilidad de la injusticia, que San Agustín ha habilitado que se pensara: recordemos el *Cándido* de Voltaire.

Todos los intentos de dar explicaciones o de acreditar la culpabilidad sobre Auschwitz no podrán superar la explicación o la condena basadas en la conversión en acontecimiento de lo absurdo e incomprensible mediante los parámetros de una nueva justicia. Incluso aquel que intente obtener una visión mediante analogías, no puede prescindir de la ausencia de sentido de una justicia que se sustrae, si es que pretende comprender la historia. El acontecimiento mismo no puede repararse desde una atribución de culpa o mediante una explicación. San Agustín nos ha abierto una posibilidad de experiencia, que, a pesar de estar basada en una esperanza teológica, diluye toda justicia remitiéndola al más allá. De esa manera superó él a Tucídides.

Y a aquel que se comprometa a interpretar el desplazamiento forzoso de los alemanes del este como justo castigo por haber sustentado Auschwitz, lo que establece la Declaración de Stuttgart de 1945, se le podría contestar siguiendo a Tucídides: el desplazamiento se habría producido también sin Auschwitz. Pero, siguiendo a Herodoto, cabría decir: sin la obstinación de los alemanes no se habría producido ninguno de los dos acontecimientos. Sólo la guerra desencadenada por los alemanes hizo posible Auschwitz. Como resultado de esta guerra también fueron desplazados los alemanes del este. Ambos acontecimientos pueden ser explicados por la misma razón, sin que uno y otro tengan por qué ser asociados causalmente.

Pero el suceso mismo de la historia —el exterminio de millones de judíos y otros grupos étnicos— no puede ser explicado adecuadamente por ninguna ciencia, ni tampoco moral ni racionalmente. Quizás sea necesario asumir el problema de lo absurdo, siguiendo a Hannah Arendt, el de la banalidad del mal, aunque se siga aspirando a obtener una enseñanza para el futuro, pues los seres humanos, aquí los alemanes, deben responder del absurdo que han creado.

La experiencia de la negatividad postagustiniana, que fue posibilitada por la propuesta de interpretación aportada por el Padre de la Iglesia, está en el signo de nuestros tiempos. Toda analogía paralela o estructural a otras formas de *degeneración* permanece oculta como explicación. Independientemente de los títulos de los que queramos servirnos para intentar una explicación, es un elemento de nuestra experiencia que hay historias que son inconmensurables con nuestras representaciones de justicia y precisamente por eso siguen siendo absurdas.

Esto lleva a una quinta propuesta, que igualmente sería impensable sin San Agustín, la contraposición entre la historia universal y el juicio final. Este *dictum* de Schiller fue formulado por primera vez en la versión revisada de un poema de amor a Laura. Luego fue sistematizado por Hegel y desde entonces pretende, hablando idealmente, armonizar las divergentes interpretaciones de Herodoto y Tucídides y hacerlo en el *ordo temporum* de la historia de la salvación agustiniana. El *dictum* está contaminado de Herodoto. Tal y como continúa Schiller: «lo que se va en un minuto/ no se nos devuelve como eternidad». Esta situación es irrecuperable, al igual que cada época de Ranke es inmediata respecto a Dios. El hombre debe responder de todas las consecuencias que sus acciones *nolens volens* hayan desencadenado. Los errores o las obcecaciones se toman la venganza de un modo incontrovertible. Sin embargo la justicia inherente a la historia se convierte en *movens,* no de cada historia particular, sino de toda la historia universal, sin compasión en el Juicio Final.

El pensamiento de una compensación o un castigo que nos esperan en el más allá es según Kant profundamente inmoral porque con ellos los condicionantes heterónomos, concretamente la esperanza en una recompensa y el miedo al castigo, depravan la moralidad pura. La moral tiene que justificarse para siempre *hic et nunc,* no tiene que mirar a un más allá. Bajo esta demanda rigurosa, la determinación de la diferencia de Tucídides entre poder y derecho se ha hecho aún más aguda. Una diferencia que Kant nunca pudo eliminar. Una diferencia que fue fundida por un Hegel simplificado. También la historia del poder, del poder que se ha impuesto de forma inmoral o ilegal obtiene la bendición de la justicia. El Juicio Final se manifiesta en la historia: cada día es el más joven de

todos. El pensamiento de que el éxito no se obtiene de inmediato, es superado con Hegel: no hay ningún Juicio Final que procure la compensación definitiva, la historia se convierte en proceso, su consumación se convierte en última instancia. De esta manera al ser humano se le somete a una inmensa exigencia que llega a ser rayana en el absurdo.

La diferencia establecida por Tucídides entre poder y derecho se revela diacrónicamente como vehículo del Espíritu del Mundo para erigir y poner en vigor un derecho supremo. También la historia aislada en forma de historia del poder se descubre bien entendida como historia del derecho en el camino hacia la libertad. Lo que desde un punto de una situación concreta pueda parecer inmoral o contrario al derecho, es posible que con el tiempo se convierta en derecho. «Esto sólo es válido para el derecho del espíritu Absoluto y sólo pueden producirse relaciones que den lugar a un principio de un rango mayor propio del Espíritu. Pero también sobre este derecho no puede apoyarse ningún Estado» —Hegel nos sigue diciendo—, lo que no puede sostenerse desde el punto de vista de interpretaciones de Hegel puramente centradas en la cuestión del poder político: la historia supera al hombre que actúa, por no decirlo de otro modo, trascendente. Partiendo de ese principio, Hegel sería compatible con San Agustín. No es algo que esté en la mano de las unidades de acción política reservarse el derecho supremo de la historia universal, como título de legitimación de abiertas injusticias. «Hemos de respetar el derecho del espíritu del mundo frente a las pretensiones de los estados». Hegel insiste en que ningún agente puede pretender actuar en nombre de la historia del mundo. Allá donde tengan lugar las luchas de poder entre los pueblos cultivados y los bárbaros, entre los cristianos y los paganos, entre los mahometanos y los infieles que se disfracen bajo el manto de la legalidad, allí, y durante todo el tiempo que duren esos procesos «No hay ningún estado de legalidad», algo que Hegel sostiene de un modo casi kantiano[16].

Esta sería la quinta posición que aquí ha sido esbozada remitiéndose a fuentes fragmentarias del idealismo alemán. Lo nuevo y lo colectivo se halla en la consecuente temporalización. La justicia, sea lo que sea, se realiza en el conjunto de la historia de mundo y a través de ella. La presencia del siempre —ya y del todavía— no le crean al hombre la necesidad de convertir reflexiva y autoconscientemente su limitación en justicia. Luego la historia en su diacronía se convierte en camino hacia un estado de derecho, se interpreta como federación de los pueblos y actúa conforme a esos parámetros.

[16] Hegel, *Die Vrernunft in der Geschichte,* ed. por J. Hoffmeister, Hamburgo, 1955, 5.ª ed.

Ya no ocurre como en Herodoto, para quien la historia particular revela la justicia que le es inherente, sino que es la historia del mundo la que como totalidad abierta está sometida a una necesidad racional de llevar el desarrollo del ser humano a estados de cosas asegurados por el derecho y más aún justos.

Sabemos que este modelo de interpretación sustentador de la experiencia de nuestra edad moderna ha dado lugar a todos los esbozos de tipo liberal, democrático y socialista. Sin embargo también sabemos que no podemos escapar de esta exigencia, pues nuestras posibilidades de supervivencia dependen de un mínimo de orden legal, en la medida en que éste día a día haya de ser logrado y reproducido.

A tal efecto la experiencia histórica recogida e interpretada puede resultarnos muy útil. La remisión a las tres formas premodernas de determinaciones de la relación entre historia y justicia demuestran su aún vigente actualidad: la experiencia formulada por Herodoto de que en la variedad de las historias concretas puede traslucirse un destino adecuado justo para el hombre; la experiencia inducida por Tucídides de que el poder, el poder social, político y económico no guarda un correlato directo con el derecho ni con el derecho transmitido, ni con el establecido; la experiencia procedente de San Agustín y extraída del concepto teológico de que al hombre le resulta imposible realizar la justicia en este mundo; finalmente, también la de que experimentar un mundo privado de Dios es absurdo. Habrá que seguir recurriendo a estos modelos de explicación con menor intensidad en la medida en que nos recuerdan cuál es el lastre que tiene que portar el hombre, estando conminado a realizar el derecho para sobrevivir. Es el *pathos* del desencanto el que avanza cuando la historia y la justicia han de ser puestas en relación.

Todos los entendidos pueden apreciar que los cinco modelos de interpretación aquí descritos no abarcan a todo Herodoto, ni a todo Tucídides, ni a San Agustín, ni a todo Kant, ni a todo Hegel. Y las variaciones de la interpretación aumentan cuando se introducen y se ponen en el juego argumentativo textos de otros autores o cuando San Agustín es leído no bajo la perspectiva o la recepción de la teología negativa, sino partiendo de la teoría del derecho natural cristiano-estoica.

Aquí, sólo el argumento debe ser elevado a tesis, a saber: hay experiencias históricas que en el curso del tiempo se ven enriquecidas, refutadas o ampliadas, que en conjunto sólo pueden llevarse a cabo porque las historias particulares o el conjunto de la historia están impregnados de una posible justicia, que siempre fue concebida y sometida a variaciones, aun cuando no hay suficientes elementos para tener una experiencia de aquello que sea la historia.

Se puede llevar a cabo una estilización sobre las cinco variantes que he esbozado en forma de posibilidades antropológicas que convergen después de dos y medio miles de años de experiencia histórica reflexiva. Llevadas hacia el concepto, pueden ser leídas como una secuencia de la historia del espíritu. De hecho, parece como si se pudiera seguir recurriendo a cada una de las cinco tesis sin que la experiencia histórica pueda ser llevada a la ciencia. Los cinco retículos de la experiencia preceden a cualquier avance que pueda realizar metodológicamente un historiador profesional para investigar acerca de la historia pasada.

Observándolo todo con una mayor exactitud, las hipótesis modernas acerca de la historia y las exposiciones científicas que construyen los hechos históricos se remiten a estos retículos de la experiencia. Siempre de un modo implícito o explícito, la justicia o la injusticia de una situación histórica, la modificación o la catástrofe son siempre mencionadas. Esto no es sólo válido para la historia moralizante que es cultivada desde el helenismo y sobrevivió a Ranke y a Max Weber y aún en nuestros días no se ha extinguido. También los llamados enfoques no valorativos no pueden sustraerse a una justicia subrepticia a la historia o conscientemente impuesta, la cual influye necesariamente en la formación de juicios (incluso la asunción del absurdo está prendida de la tradición judeocristiana, pues presupone la existencia de un dios justo, con cuya muerte se desata una ausencia de sentido que es desconocida para otras culturas).

El Terror de la Revolución francesa fue por ejemplo experimentado en primer lugar de un modo moral por los que lo ejercían como una consumación de la verdadera moral y por los que lo sufrían como una ruptura de la moral hasta entonces vigente. Pero ya la siguiente generación de investigadores que con el antecedente de Forster, a más tardar desde Lorenz von Stein, interpretó este terror funcionalmente, concretamente como medio necesario de supresión y superación de la desigual sociedad estamental. A este juicio subyacía un concepto de más alta justicia que sería realizada por los jacobinos. Esta donación de sentido «exenta de valores» vive de una justicia inmanente a la historia o de una *logificatio ex post,* que no se puede aplicar a Auschwitz. Nadie será capaz de interpretar Auschwitz como un paso necesario para la construcción del Estado de Israel o para la introducción de un orden constituido en torno a la libertad en la República Federal, a interpretarlo como el cumplimiento de un derecho supremo de la historia del mundo. Concebir ese pensamiento consiste sin duda en tergiversar los hechos descritos. Ese derecho por cierto al que apelaron los rusos marxistas para la extirpación de los kulakos, entendidos éstos como una injusticia hegelianamente hablando.

Interpretar la historia bajo criterios de justicia es necesario, pero nunca satisfactorio. De esa manera he intentado fundamentar mi primera tesis, una tesis que sonará obvia a todo historiador del derecho. Con ello alcanzo la segunda parte.

II. Historia y derecho: algunas cuestiones sobre la historia del derecho

En primer lugar la justicia fue ejercida como una imposición metodológica que se hacía a sí mismo el historiador profesional, después la justicia se intentó percibir como un elemento de interpretación de toda historia representada. Además de ello, ha resultado que algunas interpretaciones sean compatibles, pero otras se excluyan mutuamente. Sin embargo ninguna de las propuestas de interpretación puede quedar privada totalmente de vigencia, y ha sido totalmente superada, ya sea por razón de su edad o por el cambio de las constelaciones. Ya sea por las experiencias que hayan podido hacerse, ya sea por remitirse a sus conceptos, estas propuestas se repiten y se transponen. La historia ofrece algo más que sólo una secuencia de un decurso irrecuperable y único. Es eso también, pero no es sólo eso. Tal y como nos lo han mostrado los modelos de la justicia en la historiografía general, la historia está siempre a la vez sometida a una sucesión cronológica y a una estructuración sistemática.

No hay una disciplina especial en el seno de las ciencias históricas que nos pueda ofrecer de modo mejor una constatación de este hallazgo que la historia del derecho, y como añado sin establecer diferencias, que la historia de las constituciones.

Recuérdese tan sólo las investigaciones realizadas por Wieacker para valorar la contribución de la escuela romanista del derecho a la adaptación del derecho civil y el mercantil a las condiciones de la industrialización. Hay algunas reglas jurídicas y propósitos formales sobre aquello que se considera justo que sobreviven al cambio y a la innovación del derecho mercantil y el procesal y a su vez propician este cambio y esta innovación[17].

No puede darse estructuración fija y conforme a principios a la alternativa formulada por Betti y Wieacker de que la historia del derecho

[17] Franz Wieacker, *Pandektenwissenschaft und Industrielle Revolution, Juristen-Jahrbuch,* Bd. 9, 1968/9, Stephan Buchholz, *Abstraktionprinzip und Immobiliarrecht (Ius Commune, Sonderhefte. Texte und Monographien,* 8), Francfort del Meno, 1978: Heinz Wagner, *Die Politische Pandetistik,* Berlín, 1985.

puede ser más contemplativa y estar orientada al descubrimiento de las áreas de objetos pasadas que hay que reconstruir, o puede tener más carácter de aplicación. Esta alternativa sólo puede ser empleada pragmáticamente en el ámbito de la investigación. Ambas intervenciones no requieren a la historia en su diacrónica singularidad, sino repetida en sus determinadas estructuras. Habría que preguntarse, si análogamente a los modelos de justicia que son invocados desde hace mucho tiempo para concebir la historia, podrían invocarse hallazgos jurídicos o regulaciones institucionales de viejos tiempos, para vindicar su vigencia, más o menos transmitida o modificada. Dicha invocación de estos principios podría llevarse a cabo también para determinar si remiten a equivalentes funcionales que presuponen problemas comunes.

Para la historia de las constituciones la posibilidad de trasposición estructural, es decir, la posibilidad de repetición, es fácilmente comprobable. La política aristotélica contiene modos de proceder y formas de dominio que pueden ser reformulados como reglas jurídicas sin perder vigencia.

La historia alemana nos ofrece, estructuralmente preformado en el *Amphytikon* griego, un modelo de organización federal y regulaciones del mismo que no son únicas y definitivas sino transformables y aplicables en un futuro. Recuerdo la Hansa, que como unión de grandes comerciantes no era idéntica a la suma de aquellas ciudades en las que los grandes comerciantes tenían la palabra. Hablando en términos modernos, el Estado y la soberanía no siempre han sido una garantía, lo cual impulsó el desarrollo de regulaciones federales. Por el contrario, pensemos en Suiza y los Países Bajos, que consiguieron, siguiendo la tradición federalista alemana, constituirse como federación de soberanía estatal. O recuérdese la unidad aduanera de la Zollverein, que, hablando jurídicamente, hubo de resolver problemas análogos a los que hoy tiene que resolver la Comunidad Económica Europea.

Naturalmente, hay que asumir que cada una de las federaciones, uniones o unidades de su época hubieron de afrontar desafíos propios de sus épocas. Los problemas políticos y económicos de la Zollverein estaban planteados por la sombra del dominio británico y con el horizonte de los deseos de unidad nacional. Los problemas de la Comunidad Europea son de más alcance territorial y en un contexto global de poder, son problemas de una peculiaridad económica y política en un horizonte de interdependencia mundial y una tecnología sumamente desarrollada. Concedida pues esta singularidad diacrónica resulta más sorprendente la analogía estructural de las formas de regulación organizativa y jurídica de las instituciones inter y multiestamentales y las inter y multiestatales. Si hay una disciplina histórica que partiendo de su temática

nos dé instrumentos para la observación de la aplicación repetida de estos marcos legales, ésta es la historia del derecho, y la historia de las constituciones en mayor medida que cualquier otra.

El derecho para ser derecho ha de estar orientado a su aplicación recurrente. De ahí que le sea exigible un mínimo de formalidad, una regularidad que sea capaz de abarcar la diversidad de los casos. La perdurabilidad, tal y como está dispuesta por plazos en el caso empírico siempre, es decir, la perdurabilidad relativa, asegurada por las reglas de procedimiento, posibilita la subsunción de los casos particulares bajo los principios y la ley. Para llevarlo al extremo: las negaciones de las comisiones que condujeron al Código Civil son una consecuencia de los acontecimientos de la historia política. Para ello se produjeron negociaciones y tratos para sustentar el derecho a partir de la legislación. La promulgación y la publicación del Código Civil han de situarse diacrónicamente en un momento único como acto jurídico propio de una parte de la historia política. La historia del derecho tiene, sin embargo, otra estructura temporal. Tanto los principios jurídicos tradicionales, como los asumidos, los transformados y los reformulados, tienen en cuanto principios jurídicos la aspiración de tener aplicación duradera como igualmente ocurrió con las leyes que, promulgadas en 1900, entraron entonces en vigor.

Cierto es que nadie podrá negarle a un historiador del derecho la investigación de la génesis de las obras de la legislación, pero su teoría del tiempo histórico se mantendrá en la visión diacrónica de la historia de los acontecimientos dotada de una sucesión única. Por el contrario, la medida temporal del derecho, de cualquier derecho que podamos pensar, descansa sobre su repetibilidad estructural, es lo mismo si se trata de una legislación que tenga una aspiración de perdurabilidad eterna como si se trata de una a la que se le hayan impuesto plazos. Desde el punto de vista empírico ya sabemos que la historia del derecho sigue otros ritmos temporales diferentes de los propios de la historia política, y, por su parte, ésta sigue otros ritmos diferentes a los de la historia social y económica. El Código Civil siguió estando vigente en Alta Silesia después de 1945 y en un tiempo posterior a la ocupación para la población autóctona allí retenida y declarada polaca. Este fenómeno se produjo también en Renania con la vigencia del *Code civil* o con el ALR en Ansbach-Bayreuth que sobrevivieron a los cambios del poder.

Se debe dejar teóricamente sentado que la historia del derecho también considera las disposiciones legales particulares sometidas a la necesidad de repetición y orientadas a su aplicación recurrente y por lo tanto dotadas de plazos y duración relativamente largos. Si se quiere decir así, la historia del derecho busca estructuras y no acontecimientos.

El caso del molinero Arnold no es apasionante como historia particular —también lo es el caso particular, por supuesto—, sino que resulta apasionante considerando internamente la historia del derecho, y valorando el caso como un síntoma de un cambio de estructuras que excluye la repetibilidad de ciertas pretensiones de poder, para poner en vigor y fijar legislativamente la nueva regulación legal de procedimientos jurídicos independientes.

Este aspecto temporal que le confiere a la historia del derecho una participación genuina en la historia general tiene consecuencias también para la exégesis específica de las fuentes, para las relaciones con las especialidades científicas afines y sus áreas de estudio. Esto será estudiado al final de este artículo.

Las fuentes jurídicas, en la medida en que aspiran o aspiraban a una confirmación legislativa, tienen el objeto, de obtener, a la larga, una aplicación recurrente, aun cuando estas fuentes traten materias jurídicas. Los textos narrativos y los actos se relacionan con fenómenos únicos, de los que nos ofrecen un documento. Los textos sustentadores del derecho, los documentos que son también resultado de actos, las sentencias judiciales motivadas por los procedimientos y leyes preexistentes, así como por los acuerdos, imponen una cesura en las cadenas de acontecimientos para dar lugar a un nuevo tipo de duración. Para posibilitar esa durabilidad, los derechos consuetudinarios se transmiten oralmente o se fijan por escrito, a ello contribuyen las leyes mismas: todos estos textos tienen la aspiración de alcanzar una aplicación recurrente partiendo de su afirmación hablada y yendo más allá de cada una de las aplicaciones concretas. En este sentido, la relación de la historia del derecho con los textos es análoga al uso de la Biblia por el teólogo, pues los textos por sí mismos nos ofrecen la posibilidad de reconocer la presencia del derecho. La formulación lingüística de sus relaciones de hechos, su conceptualidad, es diferente de la que se nos muestra con los discursos de los parlamentarios para defender la promulgación de una ley y para obtener un apoyo mayoritario para ésta. Una declaración textual es conscientemente efímera desde el punto de vista temporal, la otra se hace con el objetivo de obtener una perdurabilidad.

De ahí que la dogmática también proceda de una forma originariamente idéntica que la historia del derecho, como una hermenéutica que intenta entender el texto como texto único. La profunda dimensión temporal que tiene por objetivo la duración relativa del derecho le confiere a las fuentes específicas del derecho un estatus propio que no puede ser confundido con el estatus de una fuente política, social o narrativa.

Hay, por tanto, fuentes genuinas del derecho que desde su propia afirmación tienen por objetivo su aplicación, cuyo sentido no se reduce

a la situación singular en la que cobra realidad o a una historia de su repercusión singular. Tanto las regulaciones de procedimientos como sus ordenamientos materiales tienen por objeto la aplicación recurrente, tienen una estructura iterativa, es decir, una estructura temporal diferente de aquellas fuentes que están prendidas a una historia particular de los acontecimientos.

Sin embargo, esto sólo es un aspecto que debe ser ampliado. De ese modo llego, en segundo lugar, a la cuestión de la relación de la historia del derecho con sus disciplinas afines. Es común a todas las fuentes que remitan a una realidad extratextual. Este estatus es compartido por las fuentes jurídicas con los textos de otras disciplinas históricas. Cada texto puede ser fuente de cada una de las cuestiones históricas. Así, los textos que ambicionan una confirmación jurídica pueden leerse en clave económica-política, histórico-sociológica, teológica, o histórico-lingüísticamente o de otras formas, siempre y cuando sólo dirijan las correspondientes cuestiones a cada uno de ellos. Esto también tiene sentido hacerlo en dirección contraria. Los historiadores del derecho han aprovechado este cambio de perspectiva tomándolo como una ventaja para su propia escritura historiográfica. Los servicios prestados por ciencias auxiliares vecinas son adoptados por la historia del derecho. Recuerdo el proceder de Fehr en la historia de la literatura, el de Ernst Rudolf Huber en la historia política y social, el de Sohn en la historia de la religión, el de Max Weber en la historia de la economía y el de Radbruch en la historia del arte. Todos estos géneros a los que hemos hecho alusión, junto a sus fuentes específicas, son sometidos a interpretación por la historia del derecho.

Podemos trazar dos límites de separación de la historia del derecho respecto a las disciplinas afines. Una limitación estricta se concentra en textos que transmiten contenidos genuinamente jurídicos y se sirve de las disciplinas afines sólo como apoyo auxiliar. Una delimitación elástica es más relajada. En ella se muestra que la historia del derecho no puede sustentarse de ninguna manera sin historia política, social y económica, sin historia de la religión, la lengua y la literatura. Esto caracteriza a nuestro estado actual de la investigación. Hoy se tienen en cuenta las dependencias mutuas que, con todas las reservas necesarias que deban hacerse, nos ofrecen vías de interpretación. Por supuesto que todo derecho puede leerse como preservación de los intereses de los poderosos, empleando inmediatamente el modelo de Tucídides enriqueciéndolo con una crítica de las ideologías. Naturalmente que todo derecho puede leerse como expresión de las posibilidades lingüísticas de una comunidad de derecho. Naturalmente que todo derecho puede interpretarse como respuesta a los abusos sociales o a los desafíos económicos,

ya se trate, por mencionar algunos ejemplos, de la legislación del aborto, del derecho contractual o del derecho internacional, que hoy necesita una base sólida de tierra firme en la que asentarse. Todo derecho puede leerse como una reacción ante lo todavía no regulado o ante los problemas que emergen por primera vez, o como un regulador de casos conflictivos dados en un contexto extrajurídico. En ese sentido la historia del derecho está incardinada en la historia general, en la historia política y en la socioeconómica, y más recientemente en la historia de la técnica.

Estas determinaciones de dependencias no son arbitrarias, sino que se derivan necesariamente de una exégesis de fuentes inmanente e histórico-jurídica. Toda polémica historia interpretativa de principios jurídicos con una vocación de perdurabilidad remite a desafíos prejurídicos y extrajurídicos a los que debe darse respuesta. Toda determinación de la diferencia entre lo que es y lo que debe ser evoca la cuestión de los factores extra y prejurídicos que condicionan esta diferencia. Ya sea que se trate de la sustitución de una antigua ausencia de derecho por un derecho, como ocurre con el derecho al divorcio desde la Ilustración, o ya sea como ocurre con la actual regulación del aborto, son dominantes las necesidades de adaptación a una situación extrajurídica por motivos sociales y políticos, cuya presión genera potencialmente una cualidad jurídica.

Pero incluso las innovaciones jurídicas que se han producido por las presiones de la industrialización y aquellas que resultarán de la presión de los crecientes condicionamientos globales y ecológicos, sólo pueden obtener calidad jurídica cuando coadyuven a formar estructuras recurrentes. Esto es tan válido para los procesos administrativos y las sentencias judiciales como para las leyes como tales y las asociaciones internacionales.

Para mencionar un conocido ejemplo histórico: las leyes reformistas de Stein y Hardenberg reaccionaron a medio plazo a un cambio de la estructura social, y, a corto plazo, a una catástrofe política y económica. Su ímpetu innovador puede ser valorado de muy diversa manera: en todo caso, el éxito de la innovación depende de la repetibilidad de las nuevas ordenaciones legales. En su ordenación de las ciudades Stein se remitió al modelo de orden tradicional y estamental. Se trataba de una reforma civil burguesa y por eso tuvo mucho éxito. Se reguló un mínimo de limitaciones estamentales para asegurar un máximo de autonomía en la gestión financiera y civil. Sin una remisión o recuperación de las costumbres y las reglas jurídicas estamentales el orden de las ciudades habría —probablemente— fracasado. Las reformas económicas de Hardenberg propuestas y comparadas con las de mayor fuerza innovadora

fracasaron —en parte— por eso. Modificaron y disgregaron el orden jurídico de las ciudades establecido por el Señor de Stein, imponiendo un orden económico estatal común a todos los habitantes de Prusia. Fueron necesarios numerosos procesos administrativos y sentencias judiciales, y en definitiva más leyes y acuerdos interestatales para configurar el espacio económico que se pretendía crear sometido a regulaciones jurídicas comunes.

Los intereses y los derechos estamentales se enfrentaron a los nuevos intereses económicos y las aspiraciones jurídicas de los burgueses que ejercían presión para que se produjera un cambio rápido. La específica respuesta legal a los desafíos de estas situaciones sociales consistió en la búsqueda de regulaciones jurídicas, que habían de preservarse mediante la aplicación y por lo tanto podían garantizar la justicia. Hacer esta investigación es la labor genuina de la historia del derecho que no quiere perderse en la historia social genérica y quiere mantenerse en el estudio de su propio núcleo de cuestiones.

Si mi información es correcta, la historia de la Administración pública de Lorenz von Stein, que está saturada de historia social, es el primero y hasta ahora último intento de investigación de estas mutuas dependencias y propuestas tanto desde una orientación sistemática como haciendo una comparación entre los diversos países. Teniendo en cuenta los muy diferentes métodos así como las nuevas cuestiones que se plantean, habría que reescribirla.

Nuestra estricta limitación a una historia del derecho referida a genuinas fuentes jurídicas nos ha conducido a la necesaria ampliación de ésta, así como a su puesta en relación con otras ramas de la ciencia histórica, Sin embargo no hay que quedarse en las dependencias constatadas y en los análisis de factores, en los que la historia del derecho se remita a otras disciplinas, como al poner en relación el derecho con los intereses y las constelaciones de poder. Más bien se debe decir que hay mínimos condicionantes de la historia general que sólo pueden ser conceptualizados y explicados en función de la historia del derecho. La reducción de la historia del derecho a movimientos cambiantes en el ámbito de los intereses y a diacrónicas historias del poder es evidente desde el punto de la historia general, pero destruye el contenido propio de una historia del derecho que quiere dotar a su estructura temporal de repetibilidad. Finalmente quisiera formular la cuestión en sentido inverso. ¿Qué aspecto tendría la historia general si uno no se preguntara lo que en ella fue posible, sino que sólo atendiera a lo jurídicamente condicionado y a lo jurídicamente estructurado?

La cuestión historiográfica que nos planteábamos al inicio. La cuestión acerca de justicia pensable, posible o imposible fue institucional-

mente ocultada. O dicho de otra forma: la historia del derecho es una condición necesaria pero no suficiente de la historia general. De ahí que sería exigible la promoción de una historia integral del derecho. Y podríamos haber ofrecido una relación saturada de datos empíricos para sustentar mi primera tesis, la de que no hay ninguna interpretación histórica que pueda impedir o inhibir la cuestión acerca de la justicia.

La realización de una historia integral del derecho debe investigar las diferencias temporales que se producen entre la aspiración a la perdurabilidad y la repetibilidad de cada uno de los derechos. Hay diversas velocidades de cambio de la historia política, social, económica, lingüística e incluso jurídica que convergen y tienen una repercusión en las experiencias de la vida cotidiana de ayer, de hoy y de mañana tomadas como una unidad. Sin embargo, de las diferencias determinadas por su realidad se derivan fricciones cuya solución fue y siguió siendo una de las duraderas tareas del derecho. Por ello, me permitiría decir que la historia del derecho discurre más lenta, tiene una velocidad de transformación diferente que la de la sucesión de acontecimientos, al menos la que es propia de la historia política. Necesita precisamente su tiempo. Por eso tal vez los juristas sean más conservadores que sus otros colegas de especialidad. Son conservadores, no por razones políticas, sino porque es su legítimo derecho.

3

LA DISCONTINUIDAD DEL RECUERDO*

He aceptado agradecido la invitación a este acto a pesar de que el motivo de su celebración no es gozoso. Pero he venido también con gusto porque se trata de un tema sobre el que se ha venido debatiendo continuamente en el aula 13 de la Universidad de Heidelberg desde 1947.

Puedo recordar, como historiador, que aquí conocí a Plivier en 1947, quien hablaba de Stalingrado y era incapaz de reflejar y describir el miedo a la muerte que sentían los soldados alemanes frente a los rusos. No supo responder a la pregunta que le hice al respecto. El segundo invitado que habló aquí acerca del tema fue Adorno, a finales de los años cincuenta, cuando para sorpresa de todos los oyentes afirmó la imposibilidad del resurgimiento del nacionalsocialismo, aquello que precisamente entonces era lo que menos se esperaba de él en ese momento. (Por cierto, hizo el viaje de ida y vuelta de Francfort aquí en el coche de nuestro rector.) Y el tercer conferenciante, también invitado por mí, fue Ernst Bloch, cuando todavía vivía y daba clases en Leipzig. Gadamer presentó la conferencia de su sucesor en Leipzig y Bloch habló sobre la traición como motivo principal y motor de la historia universal. «Sin Judas no habría existido cristianismo, sin Bloch no habría auténtico comunismo», esa era por así decirlo, en forma resumida, la tesis que él presentó. Yo mismo me voy a permitir comenzar con un recuerdo personal.

Como prisionero de los rusos fui llevado a Auschwitz el 10 de mayo de 1945, y no había oído hasta entonces ni una sola vez el nombre de Auschwitz, no sabía lo que era Auschwitz, no conocía el lugar, no sabía nada de la existencia de este campo de concentración y ésa era proba-

* En: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie (Berlín)*, vol. 47, n.º 2 (1999) pp. 213-222.

blemente la misma experiencia de mis compañeros, los aproximadamente treinta mil que llegamos al campo central de prisioneros. Nos hicieron pasar por delante de Birkenau, pero no nos hicieron entrar, y los rusos nos contaron que allí se había gaseado a gente, pero que las cámaras de gas habían sido voladas. La reacción de mis camaradas fue: «Eso lo podría decir cualquiera, han sido voladas porque nunca existieron» —esa era aproximadamente nuestra idea de los hornos crematorios. Luego, en un escuadrón de castigo, bueno, no en un escuadrón de castigo, sino de trabajo, tuve que pelar patatas para los rusos. A nosotros no nos daban a comer patatas, los rusos las recibían aún en calidad de vencedores, cuando apenas las había en Rusia. Además un antiguo interno del campo de concentración en Auschwitz nos obligaba a pelar las patatas más rápido: «Dawai, dawai», «más rápido, más rápido» para que estuvieran listas para mediodía, pero como oficial, pensé —al igual que pensaba cada uno de nosotros— y dije: «No vamos a comer patatas, así que no tenemos por qué pelarlas más rápido». Ante esta reacción el polaco, el polaco de la Alta Silesia que había sido prisionero de campo de concentración, tomó un banco de cuatro patas con un hueco en el medio y sin respaldo, lo arrancó y pretendió golpearme mientras decía: «Quieres que te rompa el cráneo, vosotros habéis gaseado a millones». Luego arrojó el banco a un rincón con tal fuerza que las patas se le rompieron. Y entonces me dije a mí mismo: esa historia no puede habérsela inventado. De un golpe todo estuvo claro para mí. Aunque evidentemente no tuviera una constancia empírica de que se hubiera gaseado a nadie, ya sabía que era cierto. La reacción del vigilante fue para mí espontánea y convincente aunque mis compañeros no compartiesen esta convicción. Así llego a la primera tesis: esa experiencia primaria que tuve de golpe es intransferible.

No hay experiencia primaria que se pueda tener o acumular, que pueda ser transferida, pues precisamente lo que caracteriza a la experiencia es ser intransferible, en eso consiste la experiencia. Si esa tesis es cierta, y yo creo que es incontrovertible, se sigue de suyo la discontinuidad de todo recuerdo, pues si las experiencias no son transferibles, toda experiencia secundaria debe construir una discontinuidad.

Se puede decir que en torno a 1945 todos sabíamos algo sobre algún asunto, pero nadie sabía todo. La consecuencia es que en la estructura de la experiencia de la generación que vivió en torno a 1945 estaban presupuestos modos segmentarios de experiencia, que constituían espacios fragmentados o con roturas en forma de prismas, en los que las más diferentes experiencias se arracimaban o se quebraban, estando estas experiencias en una relación muy débil y precaria con el acontecer general de entonces, según la imagen que hoy tenemos de él. Esto también

depende de la unidad de generaciones que tiene sus experiencias al mismo tiempo, sin que yo tenga por qué partir de una experiencia colectiva. La tesis de Durkheim me parece muy difícil de demostrar empíricamente, pues toda experiencia, como experiencia primaria, es experiencia quebrada, sigue siendo experiencia segmentada, experiencia intransferible y todos los posteriores procesos de condensación son secundarios.

Aquellos que nacieron posteriormente a la generación de la guerra son conocidos como los del sesenta y ocho. Ellos celebraron en este aula 13 muy festivos actos políticos y está claro: nacieron en los años cuarenta o poco después y por eso es una generación que no tuvo experiencia alguna de lo que ocurrió en el Tercer Reich y en la Guerra, porque entonces eran bebés, o niños chillones o cosas similares. Ellos mismos, 20 años después, se preguntaron: ¿quiénes fueron los nazis sino fueron nuestros padres? Esta fue una pregunta totalmente legítima que se hicieron en 1968 y que produjo una reacción provocativa y enfática en la generación anterior, que o bien callaba, o bien discutía guardando silencios, o bien discutía con mala conciencia. Sólo teniendo a la vista la experiencia primaria, quisiera proponer una tesis: saber es mejor que hacerse el listo*, hacerse el listo es sencillo, ser capaz de soportar y asumir el saber es complicado. Y este modo de conflicto es el que según mi interpretación adoptaron los conflictos generacionales del 68 también aquí en la Universidad de Heidelberg. Además hay que decir que la crítica de la generación del sesenta y ocho era moralmente muy consistente. Si alguien había sido nazi, quién lo sería sino los padres o al menos la generación de los padres. Pero la cuestión moral acerca del origen de los crímenes, que fueron conocidos o eran conocidos, no podía contestarse de un modo único, a pesar de que la pregunta era clara. La cuestión moral quedaba en suspenso y como tal no podía ser contestada, a menos que dicha cuestión se sometiera a las categorías morales, las cuales siempre tienen razón. Los crímenes que tuvieron lugar fueron tan graves que no pueden ser comprensibles por sí mismos. Los crímenes del Tercer Reich son en cuanto tales no concebibles e incomprensibles. Esta inconmensurabilidad de los crímenes es por sí misma una cuestión moral cuya contestación está hasta hoy en cierto modo pendiente.

Esta era la desgarradora problemática debatida en 1968 entre dos generaciones, la de los nacidos después de la guerra y la de los supervivientes de ella. Según reza mi tesis, es necesario que el espacio de experiencia, que es fragmentario y pluralista, casual e intransferible, se

* Literalmente «saber es mejor que saber mejor» y marca las distancias entre quien sabe y el sabelotodo o sabiondo. *(N. del T.)*

remonte de las experiencias primarias para agregarse a un espacio de recuerdo constatado e institucionalizado, que seguirá siendo secundario. Por ello existe el Departamento Universitario de Historia Contemporánea, también hay numerosos Institutos para la Historia de los judíos, Institutos judíos y está la Justicia —con su centro de investigación principal en Ludwigsburg— que ha hecho una enorme labor para esclarecer los crímenes, especialmente en los años sesenta y setenta, y finalmente se han implicado todas las ciencias. Pero todo lo que consiguen y han conseguido es un duradero tapado de huecos de problemas que no dejan de emerger, cuyo conocimiento no puede presuponerse en la generación primaria. En la medida en que el conocimiento se presuponga, se genera un problema moral, pues podría ser que muchos conocimientos hubieran sido silenciados. El paso de la experiencia primaria de origen plural y segmentario al recuerdo institucionalizado es un proceso constante, que en cada actualidad fija científicamente y *ex post* una experiencia. Y este es el proceso general en el que actualmente nos encontramos y que siempre lleva consigo sorpresas para la generación que primariamente la vivió, como las llevó consigo para mí. Siempre sale a la luz algo nuevo y siempre se sabe algo diferente que antes.

Quisiera mencionarles como ejemplo de la tácita discontinuidad que aquí está en juego, la transformación del concepto de víctima. El concepto de víctima fue por supuesto hasta 1945 el de una víctima activa por una causa. El soldado se sacrificaba por la Gran Alemania cayendo por ella. Y si se va a zonas de Austria y a las apartadas regiones de los valles que bordeaban los Alpes, este concepto activo de víctima está presente en todos los monumentos funerarios. Los parientes de éstos no abandonaron este concepto de víctima, aun cuando ya no eran granalemanes sino austriacos. Habían fijado este concepto de víctima en el ritual funerario de 1939 a 1945, y así sigue estando vigente. Este es el horizonte subjetivo de la experiencia de aquellos, que procedentes de Austria, murieron en combate.

Así pues, «víctima por Alemania» fue la originaria concepción de víctima activa, pero tácitamente desde 1950 se produjo en el uso de la lengua alemana y en las inscripciones funerarias una reinterpretación. El concepto de víctima se hizo pasivo, y repentinamente las mismas personas eran entendidas como víctimas del fascismo, mientras que anteriormente se habían sacrificado activamente por Alemania. Y esta lábil transformación se llevó a cabo sin la conducción consciente de los políticos y sin el registro de los historiadores ni el concurso de personas ajenas. Hoy todos son víctimas del nacionalsocialismo, lo cual no tiene nada que ver con la realidad del Tercer *Reich*. Todo comenzó con la fórmula litúrgica: «víctimas de la guerra y la tiranía [Gewalt]», que fue

consagrada en los años sesenta por el presidente federal Lübke, y esas víctimas de la tiranía eran los muertos de la guerra civil, las víctimas del 17 de junio de 1953. La época del nacionalsocialismo era «la guerra», «la tiranía» era comunista. Esta era la fórmula entonces utilizada, así figuraba en un pequeño monumento en Bonn situado ante la Universidad y luego en el cementerio. Monumento que, a pesar de su timidez, resultaba muy expresivo.

Lo mismo estaba presente en el concepto de Día de la «Liberación»: intercalaré de nuevo una vivencia personal, si ustedes me lo permiten. El 9 de mayo de 1980 di una conferencia en Berlín y en las frases introductorias me referí a la capitulación. Ninguno de los estudiantes presentes sabía nada acerca de aquélla. Fue devuelta a la conciencia por el presidente Weiszäcker en 1985. Este es el típico signo de discontinuidad. La generación posterior a la guerra apenas percibía ya esta capitulación que entretanto era celebrada como un día de liberación, mientras que en su momento indudablemente selló la derrota. Y después de que murieran los que aún sabían esto, la capitulación incondicional se convirtió en un día de liberación, lo que de hecho e ideológicamente era una falsedad. Sin duda se puede celebrar moralmente el día de la liberación, sobre todo en honor de los internos y de las víctimas de los campos de concentración, pues para ellos esa fue la liberación definitiva. Sin embargo esto no se aplica para la, entonces viva, generación de los que actuaron y colaboraron, de los que toleraron y comprendieron, de los que de una manera u otra se implicaron, y que, entretanto, fueron muriendo. Y si ahora quiere reivindicarse la liberación para todos los alemanes, es porque a esta reivindicación subyace una identificación con los asesinados que los supervivientes reclaman para sí en cuanto se identifican con ellos. De ese modo la auténtica implicación de la que hay indicios por el exterminio de millones de judíos y otros grupos de la población, es puesta teóricamente entre paréntesis. Si todos son víctimas, ya no hay verdugos.

Como he resumido así todo esto, cabe naturalmente que se despierte la siguiente sospecha: aquí nos está hablando uno de esos que estaba allí presente y quiere exonerarse. Y este reproche de querer quitarse las culpas no puede evitarse. Todo argumento que se proponga explicar lo que pasó en el Tercer *Reich* durante la guerra, cae bajo la sospecha de tratarse de una disculpa. Y es que desde el punto de vista moral los crímenes no pueden explicarse, a menos que se diga «yo lo hice». Ya diciendo «yo no lo hice», surge la sospecha de que quien habla se está disculpando. Esta lógica es ineludible para cualquiera mientras todavía viva gente que actuó durante el Tercer *Reich*. Y este debate desaparecerá cuando acaben por morir todos los que allí estuvieron. Mientras vivan alemanes que fueron contemporáneos de Auschwitz, este argumento y

esta explicación serán tomadas como disculpa, sin que se pueda hacer nada contra ello. Y cuando surge la famosa cuestión acerca de la identidad alemana, que se ha convertido en una cuestión de moda, sólo puedo decir: «Salga usted al extranjero, hable usted con extranjeros y entonces se dará cuenta de cuál es su identidad».

Me permitiré introducir una observación histórica acerca de la llamada época de represión del recuerdo*. Después de 1945 muchos sabían ya de los crímenes en el este, pero también en Italia, en Yugoslavia, en Francia, sobre todo en Italia. No se omitió que muchos pueblos habían sido aniquilados, pero que, a diferencia de Lidice o de Oradour, no estaban en la agenda política del recuerdo, aunque en aquéllos todo había sido tan pavoroso como en Lidice y Oradour. Como historiador puedo constatar qué lleva consigo esa tesis de la represión del recuerdo. Hay que llamar al recuerdo al horizonte de percepción subjetiva de los implicados, de los miembros de la generación que vivía en 1945, da igual cuál sea su edad, y entonces se sabrá que medio millón de muertos por bombardeo hizo que al menos hubiera una víctima por familia, es decir, dejó muertos en la propia familia; se sabrá que vinieron aproximadamente 12 millones de refugiados, de los cuales desaparecieron 2 millones, es decir, que los refugiados que aquí llegaron sufrieron en su número una merma del 20 por ciento. Y además 2 millones de mujeres de la Alemania del este fueron violadas, en la zona oriental misma y en Silesia, Pomerania y Prusia Oriental. A eso hay que añadir de 4 a 5 millones de soldados muertos que dejaron un hueco en cada familia, o dos o tres o cuatro o cinco huecos hasta la desaparición de familias enteras. Esto hay que saberlo para reconstruir la mentalidad de quienes tuvieron noticia de los crímenes en su propio tiempo, o quienes oyeron acerca de ellos, los gestaron, colaboraron o los ejecutaron. Pero la percepción subjetiva de aquellos que se quedaron en Alemania fue diferente, primariamente fue la historia de una interminable serie de pérdidas y de víctimas. Desde ese horizonte debe argumentar el que pregunte cómo llega la consciencia de los crímenes a los supervivientes.

Y hay variadas posiciones. Hay quienes no pudieron saber. Y no pudieron saber porque la censura fue muy estricta, y porque los exterminios en cuanto tales sucedieron todos en el este, en Rusia, en Bielorrusia, en Ucrania y sobre todo en Polonia, pero nunca en la misma Alemania; tampoco en Francia, tampoco en Holanda, sino que todos los exterminios masivos tuvieron lugar en zonas «externas». Esto significa

* En términos psicoanalíticos *Verdrängung* es represión, pero para hacerlo más claro aquí, hemos añadido la coletilla «del recuerdo», pues poco antes se ha hablado de represión política. *(N. del T.)*

que la táctica de la burocracia nacionalsocialista estaba organizada de tal modo que la implicación de los verdugos llevaba consigo que los hechos no se conocieran en casa. Se trata de una compleja formulación, pero que describe bastante bien la percepción de los que entonces estuvieron implicados: la implicación de los alemanes en los crímenes estaba organizada para que los alemanes que estaban en casa no supiese primariamente nada —no *tenían que* saber nada. Y que permitiera que no se supiese primariamente nada significaba que muchos no pudieron saber nada, y eso afecta también al hecho de que, como sabemos, a muchos judíos les pareciera imposible lo que les estaba ocurriendo. También está el grupo de los que no querían saber, aunque hubieran participado, y que volvieron y se sentían amenazados por la justicia de los vencedores, así como el grupo de quienes se movían en un segundo plano para poder sobrevivir. Esos grupos no podían desplegar sus recuerdos. Alguien que hubiera estado en las SS y quisiera estudiar una carrera no podía hacer sonar las campanas para decir que había pertenecido a ellas. Luego se habría puesto a estudiar sin poder hablar, y sin ser necesariamente un asesino, no todo hombre de las SS era, en cuanto individuo, un asesino. Es decir, el no querer saber era una modalidad de mecanismo de autodefensa. Y todos sabemos que los que regresaron no pueden ser considerados auténticos criminales en el sentido más generalizado de la palabra, pues después de volver, se convirtieron en ciudadanos normales y en el sentido del derecho penal no eran de ningún modo criminales reincidentes. Ese era el problema: el ciudadano normal era el que había llevado a cabo los crímenes. Esta es la tesis que Goldhagen sostiene parcialmente con razón.

Hay que decir en general que precisamente muchos judíos, especialmente los que vivían en Alemania, pero incluso los que vivían en Polonia y hasta 1941 los que vivían en Kiev, no consideraron posible estar ante su propio exterminio. Hay por lo tanto que recordar que no sólo los alemanes, sino tampoco los judíos lo consideraban posible y que incluso los judíos que vivían en Israel como sionistas miraban con mucho recelo a las víctimas, y sólo con el proceso Eichmann surgió la peculiar tesis de que Auschwitz tuvo el *sentido* de legitimar a Israel. Esto, naturalmente, es un sinsentido histórico, pues Auschwitz no fue construido ni ideológica ni realmente para legitimar a Israel. Esta es una autolegitimación *ex post* de los israelíes orientados a la derecha de origen sionista. Es decir, también esta alternativa a menudo pasa por alto la percepción de lo que fue posible y fue luego efectivamente realizado.

Ahora abordaré las tres formas de tratamiento del exterminio, que son posibles con motivo de la tesis de la discontinuidad: experiencia primaria *versus* institucionalización secundaria del recuerdo.

La primera forma: trasponer la experiencia del exterminio de inocentes civiles a una explicación científicamente fundamentada es básicamente el intento de explicar, lo cual, considerando qué pasó, es sumamente difícil. Pues explicar lo que allí pasó es casi imposible, y se debe respetar plenamente a todos los historiadores, sociólogos o filósofos sobre todo de origen judío que se impusieron la tarea de intentar explicarlo. Nombro aquí a Hilberg o Poliakov o Friedländer, así como a sus pares. Colegas que desde el principio asumieron esta tarea. También, como ustedes saben, en Alemania contamos con una serie de historiadores que emprendieron esta tarea, que, por así decirlo, expone permanentemente a una tensión excesiva, porque aquello que hay que explicar sigue siendo incomprensible, ya sea desde el punto de vista sociológico, del propio de la historia social, de la psicología o de la crítica de las ideologías, ya sea desde el planteamiento funcional o el intencional. Seguro que ustedes conocen estos debates. Todas estas evidencias y fundamentos, que son también de tipo antropológico o teológico, permanecen interminablemente abiertas, siempre necesitadas de ampliación y siempre aptas para la ampliación, y sigue siendo tarea de la ciencia trasladar lo que pasó a palabras y frases en cada uno de los intentos de aportar explicaciones. Nos hallamos ante una tarea casi interminable que siempre tendremos que planteamos de nuevo.

La segunda explicación es el juicio moral: el juicio moral acerca del exterminio no sólo de los judíos, sino también de los pueblos eslavos y de otros, de las personas de la etnia *sinti y romà* —y no dejaré de decirlo nunca—, siempre tiene razón. El juicio moral siempre tiene razón, pues ¿quién podría decir que es justo el exterminio de civiles inocentes y de prisioneros desarmados? Eso es imposible a menos que aceptemos la ideología nazi. Esta es la única alternativa para justificar los asesinatos: mantenerse en el terreno de la ideología nazi. Pero dado que esto no es posible, la crítica moral siempre tiene razón. La dificultad de esa explicación estriba en que tener la razón no aporta explicación adicional alguna: es una cuestión crucial que sigue siendo necesaria, para poner en la balanza la responsabilidad de los implicados, incluirlos en toda reflexión sobre los asesinatos masivos. Pero la insistencia en la afirmación moral es una afirmación repetida que sólo puede constatar: «Fue injusto», «fue injusto», «fue injusto». Esta repetición no es un argumento que nos permita ganar algún conocimiento adicional. De ahí que la explicación moral se halle en una situación aporética, pues por una parte no añade conocimiento alguno, pero, por otra, es necesaria como contraste a la pregunta de cómo pudo ocurrir. Y, como es sabido, esta es la problemática que trata Goldhagen, que ha resuelto llanamente de un modo moral, pero que formula justificadamente: ¿cómo fue posible? La

cuestión sigue abierta, y seguirá abierta, pues a través de la respuesta moral queda sólo cuasiexplicada, pero nunca completamente pues el ámbito moral y los ámbitos de explicación sociológicos o de cualquier otro tipo científico son heterogéneos. Siguen siendo heterogéneos y entrañan una situación aporética: que el juicio moral es tan correcto como inútil. Es tan correcto como inútil.

Dicho sea entre paréntesis: la comparabilidad que en muchos casos es negada, es naturalmente la condición teórica previa para llevar a cabo explicaciones morales o sociológicas. Pues si no puedo comparar, tampoco puedo decir qué es único y excepcional. En el instante en que comparo, necesito ampliar las comparaciones. Y todos sabemos lo que ha ocurrido con la dignidad humana, cuya defensa es un imperativo de cualquier poder estatal según el primer artículo de nuestra Constitución, cuando nos fijamos en Bosnia. No se puede decir que fue incomparable. Es comparable, no en todos los aspectos, pero cuando formulo la pregunta comparativa, debo partir de la base de que he de encontrar contestaciones que mantengan viva la comparación, aun cuando fortalezcan la tesis del caso único.

La tercera forma de llevar la experiencia al recuerdo es la respuesta religiosa. Una respuesta religiosa que en parte fue institucionalizada por las carmelitas en Auschwitz o en Dachau. Se propone soportar el absurdo mediante la penitencia que —en la tradición cristiana— es perpetuada por la oración. La penitencia es siempre una respuesta posible para los cristianos, sin embargo, para aquellos que no lo son la penitencia en cuanto específicamente cristiana no es suficiente para que de ella se derive, se conserve y se legitime un recuerdo. En este sentido sigue siendo una forma concluyente pero parcial recordar lo absurdo mediante la oración, lo cual sólo puede llevarse a cabo por quienes son creyentes. Y sería absurdo suponer o esperar que el Estado hoy en día, nuestra República Federal de Alemania, pueda convertirse en un Estado confesional para que celebre religiosamente una expiación de los pecados. Al exponer este modelo se pone de manifiesto que no permite su institucionalización pública. Si el recuerdo religioso quiere llevarse a cabo de forma activa, es cuestión de los creyentes, pero no es asunto del Estado ponerse un traje de religiosidad para celebrar de un modo cuasirreligioso la penitencia por los pecados, la cual, a falta de la fe cristiana, ni se puede proveer ni se puede esperar. Esta es la situación en la que hoy nos encontramos en la República Federal de Alemania, a pesar de todas las profesiones de fe cristiana que hace la CDU. No podemos aspirar a llevar a cabo algún tipo de culto religioso a los muertos estatalmente organizado o estatalmente administrado. Entonces se consagraría una *réligion civile,* la cual nos resulta conocida desde Rousseau, o a más

tardar desde 1933, como estado feliz originario, con todas sus consecuencias ideológicas.

En definitiva, hemos conocido tres formas diferentes de recuerdo, ninguna de las cuales es satisfactoria para explicar, juzgar y reflexionar suficientemente lo inconcebible y para poder afrontar el recuerdo. La vía científica, la moral y la religiosa llevan cada una a su manera a la desesperación. Y, precisamente es esto, la desesperación, lo que debe ser retenido en el recuerdo. Metafóricamente, cada paso lleva junto a la cámara de gas pero no a su interior.

Después de haberme pronunciado sobre la fractura del recuerdo en los estratos primario y secundario quisiera, para acabar, proponer algunas observaciones acerca de la cuestión de los monumentos; quizás no consigan la aprobación general, pero pueden ser introducidas en nuestro debate como estímulo.

Está meridianamente claro que todo monumento erigido lleva consigo el peligro de la petrificación. Da igual que se convierta en bronce o en piedra: siempre que el recuerdo se materializa en un monumento no cabe menospreciar el peligro de que, precisamente porque fija institucionalmente formas de recuerdo, bloquee el propio recuerdo. Y quien parte de la base de que la necesidad de explicación debe llevar al lenguaje crímenes hasta ahora no suficientemente explicados o nunca explicados, deberá reconocer que la alternativa a las piedras es naturalmente la palabra. Pero una vez que un monumento ha de ser erigido, para lo cual hay muchas razones, quisiera preguntar: ¿Qué ha ocurrido? Y ¿qué hay que hacer?

Lo que ha ocurrido está claro: el conjunto monumental de la *Prinz Albrecht Strasse* en Berlín conduce a la conocida «Topografía del Terror» en la que todas las víctimas, todos los exterminados, de todo *couleur*, de todos los colores políticos, etnias y religiones pueden ser recordados y son recordados. Y los intentos de erigir adicionalmente un monumento a mediados de los años ochenta fracasaron. La suscripción se puso en marcha y fracasó. El siguiente paso consistió en que Lea Rosh, remitiéndose a Yad Vashem, dijera que necesitábamos un monumento del Holocausto, es decir, un monumento parcial que no recordase a todas las víctimas como la «Topografía del Terror», sino sólo a los judíos. Y luego llegó Kohl con su escultura de Kollwitz, e inmediatamente arrolló al SPD, pues Kollwitz era una buena socialista, es decir, si algo provenía de ella, no podía ser malo. Sin embargo lo que llegó efectivamente a mostrarse fue aquella estirada mujer antropofágica, que estaba sentada a un escritorio, y a la que había que aumentar en cuatro su tamaño para institucionalizar un recuerdo, que en primer lugar excluía a las mujeres, pues la mujer es la madre superviviente, y en segundo lugar excluía a

los judíos. Fue una *Pietá* lo que permitió entonces tematizar y visualizar con exactitud que desde la Edad Media tardía se había mantenido el recuerdo de los judíos como los llamados asesinos de Dios. Es decir, no cabía proceder con mayor falta de tacto al instalar esa forma del recuerdo. Además, la *Pietá* procedía de la Primera Guerra Mundial, pues la madre que llora era la propia Kollwitz, quien en 1914 había perdido a su hijo, que había ido a la guerra voluntario. En recuerdo de ese caído ella hizo un monumento mucho mejor, un monumento excelente, que está en Vladslo, donde los padres supervivientes están arrodillados, sin que sea visible el hijo muerto. La desaparición del hijo se siente, es una gran obra, una de las pocas esculturas funerarias indiscutibles de la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, la escultura posterior de mediados de los treinta —actualmente en la *Neue Wache*— evoca al hijo como un cadáver de cuerpo presente, que remitía a Cristo demandando expiación. Es una figura horripilante y lúgubre, pero no quiero en este caso litigar sobre cualidades estéticas, sólo quiero constatar la exclusión de las mujeres, a pesar de que probablemente sean más de la mitad los civiles asesinados, más de la mitad de los judíos asesinados, más de la mitad de todos los refugiados, más de la mitad de las víctimas por bombardeos aéreos. Todas estas mujeres muertas han cuajado como figura doliente que sobrevive y llora a su hijo que se ha sacrificado activamente yendo voluntario a la Primera Guerra Mundial. El triste grupo nos conmueve por una decisión bravucona impuesta a los alemanes por las instancias oficiales.

La consecuencia de este monumento fue naturalmente que protestaran todos los que se consideraron en la Segunda Guerra Mundial como víctimas pasivas y no activas. Esa protesta se extendió desde los judíos a los homosexuales, desde las personas de la etnia *sinti y romà* hasta los parientes de aquellos a los que se les aplicó la eutanasia, desde los 400.000 esterilizados por razones de higiene racial —los cuales lloraban la falta de descendencia— hasta los opositores políticos y religiosos. Todos quedaron excluidos porque no querían ser recordados de ese modo.

La consecuencia fue pues que se llegara a un compromiso: bien estaba que los alemanes tuvieran su Kollwitz, por lo cual los judíos tendrían su llamado campo de fútbol entre la puerta de Brandeburgo y el búnker de Hitler. Este fue un trato repentinamente legalizado.

No pudieron protestar los prisioneros de guerra rusos: más de 3 millones, a los que los alemanes dejaron morir de hambre y pasar penalidades. Seres humanos indefensos y desamparados, seres humanos a los que el derecho internacional debía proteger, que fueron expuestos a la muerte haciéndoles pasar hambre, sólo porque eran eslavos. Los supervivientes de esos prisioneros soviéticos —sólo el 40% había sobrevivi-

do— fueron enviados inmediatamente a Siberia por Stalin, pues eran traidores contra la patria, ya que aquel que se había dejado apresar era un cobarde o un desertor y el que aún sobrevivía era un colaborador, por eso... a Siberia. Y eso también les ocurrió a los trabajadores y trabajadoras forzados. Quienes sobrevivieron a Siberia, los pocos que han sobrevivido, no consiguieron desarrollar en su casa ninguna profesión. Actualmente viven como personas abandonadas de mi generación. Este grupo con tres o cuatro millones de muertos en su recuerdo no cuenta con ningún *pressure-group* y es ignorado.

Y con esto llego al final, llego concretamente a preguntar: ¿Es correcto que en Alemania sólo se erija un monumento a los judíos asesinados? Sé que toda contestación es compleja, pero tiendo —aunque no desde el principio, pero sí tras larga reflexión durante los últimos años— a considerar viables sólo dos posibilidades. O bien la República Federal, es decir, nuestros representantes elegidos para la Cámara Baja Federal, decide erigir monumentos a todos los grupos específicos de víctimas, o bien nos decidimos a erigir un monumento de los verdugos que recuerde a todas las víctimas por igual. Toda solución diferente a ésta fijaría huecos en el recuerdo, que provocaría que muchos millones de asesinados cayeran en el olvido.

Si se adoptara la solución plural, no debería ser excluido ningún grupo de víctimas, ni quedar éste sin su monumento. Si los judíos tienen un monumento sobre el Holocausto, es decir, tienen su monumento, también habría que erigirles monumentos a los rusos y polacos asesinados, a los sometidos a eutanasia y a las personas de la etnia *sinti y romà* que fueron gaseadas. No podemos decir que los judíos fueran las víctimas de nuestra ideología racial, pues también lo fueron los eslavos, los enfermos mentales y también los llamados asociales. Además hay que añadir que la técnica de asesinar, que consistió en la aniquilación de los enfermos mentales con gas, fue la misma con la que se asesinó a los judíos en Polonia. Es decir, el acto de asesinato por el cual fueron eliminados los enfermos mentales —cien mil mediante gas en 1940— se llevó a cabo con los mismos instrumentos, con los mismos procedimientos y las mismas colonias de la muerte que luego se utilizaron en Kulmhof, Madjanek, Sobibor y Treblinka. Más tarde los refinados medios de la química —el ácido prúsico en Auschwitz— llevó a una muerte más rápida. La técnica de aniquilación y la ideología que estaba detrás, delimitar a los grupos por criterios raciales y zoológicos para aniquilarlos, siguió siendo la misma.

Por eso nosotros, como alemanes, como superviviente nación de verdugos, tenemos la responsabilidad política y la obligación moral de recordarlos a todos, y no sólo a una categoría tal y como las SS la definía. Si ahora distinguimos los monumentos por grupos, según los grupos de víctimas, estamos adoptando los esquemas de los campos de concentración y según el número y el tamaño habría monumentos más grandes y más pequeños, un *plus-minus,* se daría lugar entonces a una jerarquía cuantitativa que llevaría a la discusión de quién recibe más y quién obtiene menos. Ya lo hemos asumido, y de ese modo nos hemos cargado con un lastre del que es difícil desprenderse. Pues lo que ahora está erigiéndose lleva a la fuerza a un monumento antisemita. Y los muertos que los alemanes produjeron, que supera el de los judíos, han sido dejados a un lado, como si no tuviéramos nada que ver con ellos. Y si leen el periódico, habrán visto la proclama del alcalde de Berlín «No, ahora otros deberán obtener también su monumento» —esto es inalienable. A las personas de la etnia *sinti y romà* se les ha prometido desde hace mucho tiempo un monumento entre el Parlamento y la Puerta de Brandeburgo. No ha pasado nada. Esto significa que planeamos un monumento para adaptarnos al recuerdo internacional de las víctimas del Holocausto como si nosotros mismos fuéramos víctimas. Una vez más vuelve a tener efectos la insidiosa transformación del concepto de víctima, el cual nos alcanza como si fuéramos víctimas y no verdugos. Y como si por medio de un monumento al Holocausto pudiéramos ahorrarnos el recuerdo de otros muertos, a pesar de que también fueron eliminados los rusos, los polacos y los de otras etnias, así como aquellos a los que se aplicó la eutanasia, los enfermos mentales y los opositores políticos y religiosos, por otra parte con los mismos argumentos propios de un sistema de terror, de higiene racial y buscadores de una purificación que los alemanes emplearon para llevar a la muerte a los así definidos. Mi propuesta —aunque creo que es tarde para ella— consiste en que se recuerde a los asesinados no según las categorías de las SS, sino sobre la base de los hechos que crearon los autores: que han sido asesinados.

Si se erige un monumento que nos ligue a nuestro recuerdo repetido y siempre en trance de repetición, no podemos incluir ni excluir a grupos concretos de víctimas. No podemos fijar las fronteras arbitrarias de los grupos que fueron destinados a la muerte, estableciendo una jerarquía de las víctimas. Más bien debemos recordar que no es nuestra competencia erigir monumentos a las víctimas —como les correspondería a éstas, sino erigir un monumento de los verdugos, por difícil que esto sea—. Un monumento de los verdugos que nos recuerde quién tiene la responsabilidad de los asesinatos, los exterminios y el gaseado. Hemos de aprender a vivir con ese recuerdo.

4

FORMAS Y TRADICIONES DE LA MEMORIA NEGATIVA*

Hablar de una memoria negativa, como se intenta en este ensayo, es ambivalente, pues o bien alude a lo negativo de la memoria, de tal manera que el contenido almacenado repugna, no es bienvenido y se considera despreciable o digno de rechazo, o bien lo negativo significa para nosotros que la memoria se cierra al recuerdo y rehúsa reconocer lo negativo: es decir, reprime, hace que se eluda el pasado y que se aporte olvido. Ambos, el contenido generador de lo horroroso y la inhibición a llevarlo de la memoria al recuerdo, están estrechamente relacionados. Uno remite al otro y nos llevan inmediatamente a la problemática historiográfica de cómo es posible el recuerdo de los crímenes.

Desde que hay historias de hombres éstas van dejando un rastro sangriento, y la maldición de sus actos se transmite desde la Biblia y Heródoto hasta nuestros días. Los recuerdos que van acumulándose son siempre compensados: venganza por venganza, por castigos, por expiaciones. Piénsese en los símbolos de escarnio y las cruces de expiación que el papa hubo de poner en Roma cuando su guardia suiza había matado a franceses, y el rey francés exigió un monumento de recuerdo de ese hecho, de ese asesinato. También recuerdo las columnas conmemorativas que hubieron de erigir los rebeldes derrotados tras levantamientos fracasados. Esta clase de recuerdo sirve siempre para conjurar la maldición de las malas acciones. En épocas de guerra civil se distribuían los crímenes en ambos lados. Así en Lyon, tras el asesinato de revolucionarios durante la Revolución Francesa, los llamados contrarrevolucionarios no sólo fueron ejecutados, lanzados a las aguas y ahogados, sino que

* «Formen und Traditionen des negativen Gedächtnisses», en Volkhard Knigge y Norbert Frei (eds.), *Verbrechen erinnern*, Beck, Múnich, 2002, pp. 21-32.

además, de un modo mágico, sus casas fueron derribadas. Una consecuencia de un modo de actuar similar puede verse en la demolición de la ciudad de Varsovia, tras el levantamiento de Polonia en 1944, mientras que los polacos que se habían levantado —de manera sorprendente— siguieron siendo tratados como prisioneros. Sigue siendo un capítulo aparte que la villa de Himmler en Dahlem fuera demolida en 1945, porque, comprensiblemente, nadie se atrevía a entrar allí.

Sin embargo, los recuerdos negativos pueden ser reformulados positivamente si se considera pertinente desde un punto de vista político. Así, la devastadora derrota de los británicos en los Dardanelos en 1915 se celebra en Australia, de donde procedía la mayoría de los difuntos, como un día de fiesta nacional. La derrota se celebra como fiesta nacional porque el hasta entonces poco menos que despreciado continente de Australia vio repentinamente elevada su conciencia de sociedad a la de Estado: por medio de una fecha conmemorativa. O en Varsovia, donde son recordadas por igual tanto las victorias como las derrotas, pues se piensa en conjunto en todos los muertos como mártires de su patria. También las palabras de Clemenceau, «siempre pensar en ello, nunca hablar de ello», para mantener viva la llama de la revancha por la derrota de 1870 se encuadra en ese tipo de reformulación de una experiencia negativa en una ardiente expectativa, en este caso patriótica.

Esa mirada caleidoscópica por historias pretéritas, cuyos hechos al principio fueron asociados a lo negativo y son válidos para enriquecer un grueso y consistente tomo de historia universal, no depara dificultades. En todos los ejemplos mencionados —da igual cuál sea el tamaño— resulta peculiar que los hechos sangrientos —de un modo u otro— sean puestos bajo la medida de una posible justicia, o sean valorados desde una exigida o pensada justicia. Da igual que se trate de una venganza justificada —por el derecho consuetudinario— en la justicia o de una venganza que adquiere una legitimidad adicional por estar basada en el derecho natural, teológico, positivista, internacional, estatal o penal. La justicia parece ser inherente a los hechos, o la justicia da la pauta por la que los hechos de otros pueden ser reconocidos y definidos como crímenes.

Esta medida no se aplica cuando nos ocupamos de los crímenes procedentes de la época del nacionalsocialismo que marcan nuestra memoria. No es que ese o aquel acto no pueda ser perseguido por la justicia y castigado; pues lo contrario queda documentado por los numerosos procesos que comienzan con Núremberg y acaban con el Proceso de Eichmann, pasando por el Proceso de Auschwitz con sus consecuencias hasta el presente. Es la magnitud y la insondabilidad —permítasenos esta metáfora, a la que es imposible no recurrir—, la insondabilidad ante lo

que nos encontramos, cuando nos sabemos obligados a recordar y a mantener en el recuerdo el sistema de terror, los asesinatos masivos y las acciones de exterminio de aquellos años.

La imagen de una supuesta y pretendida justicia falla al contemplar la absurdidad realizada entonces y lo que ocurrió. La falta de sentido se convirtió en acontecimiento. No hay ninguna donación de sentido que pueda retroactivamente reparar o reponer la totalidad de los crímenes de los alemanes nacionalsocialistas. Esta constatación negativa deja una marca en nuestra memoria que ha almacenado los acontecimientos y los datos de los primeros seis años de 1933 a 1939 y más aún los acontecimientos y los datos de los seis años comprendidos entre 1939 y 1945. El devorador miedo de los internos en los campos de concentración, un miedo que tuvieron que tragarse para poder seguir sobreviviendo. El dolor con el que la mordedura del hambre iba dañando el cuerpo. El temblor que llegaba a todos los miembros durante el trabajo hasta llegar al total agotamiento. La espera seguida de la espera, el tener que estar en pie para tener que seguir en pie, el tener que estar cuadrados durante horas, a lo largo de días y a lo largo de noches. El miedo al prójimo, atizado por el propio egoísmo. Las escasas posibilidades que había en la rigurosa jerarquía del campo de obtener protección y ayuda de arriba. La ayuda prestada al compañero que era peligrosa para la propia vida y podía llevar consigo la muerte. La ausencia de expectativas de encontrar un camino a casa o de escapar para encontrar la libertad. Y siempre la presión añadida a la ausencia de expectativas, de la falta de esperanza, que hacía olvidar que había que sobrevivir. Las categorías forzadas que sólo permitían la relación solidaria a costa de los otros: ya fueran específicamente las naciones situadas en el campo o los comunistas o los testigos de Jehová, los definidos como criminales con escalafones superiores e inferiores hasta llegar debajo del todo, a los judíos.

Todas estas son experiencia intransferibles. Llenan la memoria de los afectados, conforman sus recuerdos, se derraman como una masa de lava sobre sus cuerpos, de un modo inamovible y permanente. Comparadas con éstas, son secundarias todas las experiencias de los contemporáneos que no estuvieron en los campos, al igual que las de los que nacieron en generaciones posteriores. Y como las experiencias de las personas que compartieron sufrimiento en los campos, también sus recuerdos son genuinos y dejan huella en su memoria sin intermediarios e inmediatamente. Todo esto quizá se deja contar, no sin dificultad, pero derivar de ahí —como gusta decir hoy— que hay una memoria colectiva o incluso un recuerdo colectivo del cual se puede ofrecer actualmente testimonio en Alemania es una bienintencionada falacia. La experiencia marcada a fuego en el cuerpo de la absurda ausencia de sentido como experiencia

primaria no puede llevarse a la memoria de otros ni al recuerdo de los no afectados. Los contemporáneos y los pertenecientes a generaciones posteriores hemos de aprender a tratar con este legado negativo.

Pero la ausencia de sentido forzada de un modo terrorista que era propia del campo de concentración fue ampliamente superada. Hasta ahora sólo mirábamos desde fuera aquellos campos que estuvieron en el antiguo territorio del *Reich,* que se alimentaron de asesinos voluntarios así como de una rutina de aniquilación a largo plazo y creciente. En torno a medio millón de personas fueron víctimas de los antiguos campos de concentración. Si miramos hacia el este, nos encontramos con campos cuyos internos fueron conducidos desde el principio al exterminio de manera burocrática y exacta: Kulmhof (Chelmno), Treblinka, Sobibor, Majdanek, Belzec, Birkenau. Aquí se exterminó de manera acelerada, perfeccionada técnicamente y anónima, mientras, en todo el territorio que se hallaba por detrás del frente este alemán, aún se masacraba de forma completamente personal. Estas acciones de exterminio se dirigieron primariamente y sobre todo contra los judíos de toda Europa, pero también contra las personas de la etnia *sinti y romà,* contra numerosos miembros de los entonces definidos como pueblos eslavos, y cronológicamente antes y principalmente contra los enfermos mentales y los diagnosticados como tales, sin que necesariamente lo fueran. Cerca de 100.000 personas fueron gaseadas en el Reich antes de que los equipos de la muerte en sus coches preparados para el asesinato llevaran a cabo su actividad en la subyugada Polonia. Siempre se trató de civiles inocentes, que debido a criterios zoológico-raciales o de higiene del pueblo fueron conducidos al puro exterminio. Apenas quedó abierta una estrecha franja para poder sacrificarse por los semejantes o por otros. Conocemos las raras y famosas excepciones que fueron permitidas por los nazis, como las de Korczack y Kolbe. Los mencionados campos junto a la destrucción de sus internos produjeron su propio final. Realmente aquello fue un Apocalipsis sin piedad —dicho en términos cristianos— pero de hecho fue mucho peor. A los exterminados se les negó toda referencia a su vida así como todo recuerdo cuando sus cadáveres fueron disueltos en aire y ceniza. Fue humanamente posible borrar la humanidad.

Hemos de estar sumamente agradecidos a aquellos testigos que, a menudo a una avanzada edad, asumieron la responsabilidad de narrar la experiencia de su sobrevivir. También hemos de extender nuestro agradecimiento a aquellos investigadores que se esforzaron por elaborar secundariamente lo nunca experimentable por otros contemporáneos y por transmitirlo científicamente. Pienso en Poliakov, en Hilberg, en Saul Friedländer, pero también en Broszart o Hillgruber. Ellos se aventuraron

a hacer hipótesis para ofrecernos posibles explicaciones de fenómenos que en general aparecen como inconcebibles. Todas las experiencias ajenas de los perseguidos, de los martirizados, de los que se desvanecieron en la nada, de los inocentes aniquilados de todas las naciones europeas y sus clases sociales, inocentes de todas las confesiones y religiones y sobre todo los racistamente definidos como judíos nos incitan al recuerdo alemán. Ellos nos ofrecen las condiciones previas bajo las cuales se debe constituir y preservar nuestra memoria.

Una primera conclusión la saca en 1949 nuestra Constitución cuya base de legitimidad se dirige contra la totalidad del pasado nacionalsocialista. Tal y como declara el artículo I: «La dignidad de todos los seres humanos es inviolable. Respetarla es obligación de todo poder estatal». Y tal como insiste el artículo 79, no está permitida la modificación de ese artículo. Esta obligación que los alemanes se imponen, que procede de la experiencia de la época nacionalsocialista de sus crímenes y sus asesinatos de pueblos en toda Europa, debe ser recordada cuando pongamos a prueba la ambivalencia y la negatividad de nuestra memoria. Como confirma el artículo 3 de nuestra Constitución, no hay ningún criterio étnico, racial, lingüístico, religioso, político, genético y territorial que pueda romper la igualdad ante la ley. Sin duda esta es una consecuencia normativa a la que los alemanes nos hemos sometido. Pero también es el mínimo más bajo del cual no se puede ir. Es el título de legitimidad de nuestra identidad republicana federal, que exige y obliga a tratar a los no iguales como iguales ante la ley. Por eso se recuerda que la distinción entre no iguales, entre hombre y no hombre, entre superhombre e infrahombre, fue la premisa cuasiantropológica por la que se legitimaron los asesinatos. Y por eso es claro que nuestra memoria, comparada con las experiencias genuinas de las víctimas, a pesar de estar negativamente preformada sólo puede ser elaborada secundaria e historiográficamente. Nuestras experiencias no pueden ser las de los asesinados por nosotros o las de los supervivientes. Esta diferencia negativa seguirá siendo el motivo principal de nuestro recuerdo. Ahora debemos ocuparnos de la diferencia entre las experiencias primarias de los auténticamente afectados y la experiencia elaborada y secundaria de la actualidad. Esto lleva problemas consigo sobre los que iré ahora mismo con tres preguntas:

1. *¿Quién* debe ser recordado?
2. *¿Qué* se debe recordar?
3. *¿Cómo* hay que recordar?

La pregunta por el *quién* es difícil de responder. Pues en Alemania debemos recordar a los verdugos y a las víctimas, que parecen excluirse

mutuamente, pero no sólo, pues es un acontecimiento común provocado por los verdugos. En esta medida la cuestión ha sido contestada erróneamente con la erección del monumento en la *Neue Wache* de Berlín. Me permito recordar que la *Neue Wache* ha institucionalizado una *Pietá* de Käthe Kollwitz. Es un monumento planificado por ella para los voluntarios de la Primera Guerra Mundial y nada tiene que ver con los asesinatos de la Segunda Guerra Mundial. En segundo lugar, es una *Pietá*, lo cual excluye a los judíos *per definitionem*. En tercer lugar, como monumento de una mujer superviviente junto a su hijo muerto, excluye a las mujeres, que son la mayoría de los civiles muertos o asesinados. En la medida en que se refiere a los judíos y las mujeres, en este monumento se nos muestra de manera constante y permanente una separación de los pueblos así como de género. La consecuencia fue que sólo pocos quisieron y pudieron identificarse con este monumento.

Hubo gran cantidad de acciones de protesta de todos aquellos que se sintieron excluidos. No quiero referirme a ellas con detalle. Numerosas asociaciones formaron un amplio frente, pero sin éxito, contra este monumento. La cuestión sigue siendo ésta: ¿quién debe ser recordado? Mi tesis es que para nosotros los alemanes sólo hay una posibilidad: la autoría y los autores deben ser incluidos en el recuerdo y no sólo las víctimas como tales. Esto nos diferencia de otras naciones. Pues nosotros somos políticamente responsables, y por eso debemos recordar los hechos y los autores y no sólo conmemorar a las víctimas. Formular esto es difícil y fue pasado por alto en el monumento del Holocausto. En la medida en que la maldición de la acción es vista hasta hoy negativamente, no cabe encontrar ninguna solución ni dar ninguna respuesta a cómo la nación de los verdugos se presenta ante sus víctimas.

En tiempos pasados eso era posible mediante un acto de expiación. Esto sólo era posible, sin embargo, en el contexto de las orientaciones religiosas del pensamiento y de una administración eclesiástica del perdón. En ese caso, mediante la penitencia podía obtenerse el perdón. Esta es una vía que hoy está prohibida, prohibida porque el Estado alemán no es una institución religiosa que pueda pretender esa donación de sentido.

Desde la perspectiva de la experiencia de la nación que representa a los verdugos, no nos queda otra alternativa: o bien recordamos a todas las víctimas en particular o recordamos a todas las víctimas colectivamente. Esta alternativa, que no ha sido correctamente debatida en la Cámara Baja, exige que si honramos un grupo de víctimas —comprensiblemente el de los judíos, porque representa al grupo más numeroso— estamos obligados como autores a tratar de igual manera a los grupos restantes, puesto que todos ellos fueron igualmente asesinados

por nosotros. Pienso en los tres millones y medio de prisioneros de guerra rusos a cuyo 60% hicimos morir de hambre. No tienen ningún monumento. No es adecuado pedirse mutuamente cuentas (el 40% de los prisioneros alemanes en la Unión Soviética no volvió). Pero utilicemos simbólicamente los números aquí para establecer la diferencia entre un monumento a las víctimas —en el que estén presentes todos los grupos— y un monumento de los verdugos. Un monumento de los verdugos ha de recordar a todas las víctimas y a todos los asesinados. También los homosexuales fueron asesinados. Y se asesinó también a todos los gitanos —tal y como entonces se les llamaba— que pudieron ser apresados. Hasta ahora no se ha cumplido la promesa de un monumento para las personas de la etnia *sinti y romà*. Esto significa que hemos puesto entre paréntesis el recuerdo de los otros en favor del de los judíos. Desde el punto de vista de la autoría esto es imperdonable. La opinión de los grupos de víctimas puede ser distinta. Naturalmente está abierta la oportunidad de erigir monumentos para otros grupos de víctimas, a partir de entonces ningún grupo puede ser olvidado o dejado aparte. Desde ese momento deberemos consecuentemente erigir monumentos para todos los grupos específicos de víctimas, si es que no se construye uno para todos. Esto no ha ocurrido aunque se haya demandado intensamente.

Hay una dificultad inscrita en la voluntad de los grupos de víctimas de individualizarse para proteger su identidad. De un modo indefectible se perpetúan así las categorías de las SS, por medio de las cuales se clasificó y se mandó a las personas a la muerte. Sigue siendo una cuestión abierta si el duelo por los muertos debe seguir sirviéndose de estas marcas burocráticamente terroristas. Pero nosotros, alemanes, como nación políticamente responsable, debemos decidir si sólo queremos recordar a un grupo de víctimas, los judíos, o, además, política y moralmente consecuentes, tendríamos que recordar a todos los grupos de víctimas. O tal vez tendríamos que erigir un monumento que recordara a todos los grupos de víctimas. Esto se deriva de la obligación que tenemos de recordar los hechos mismos y también a sus autores. El duelo no es compartible. Tampoco hemos de escondernos tras los grupos de víctimas, por ejemplo tras los judíos, con lo que ganaríamos como otras naciones en el globo, un monumento al Holocausto. Esto es algo que nosotros como alemanes no debemos pretender ni arrogarnos. Sólo nosotros estamos obligados a incluir la autoría en nuestro recuerdo.

Esto es lo que se puede decir sobre la cuestión de a quién hay que recordar.

Creo que aún es muy necesario hacer una observación referida a nuestros propios muertos. Hay una ciudad en la que casualmente vivo,

donde el monumento —una *Nike* en honor de 1870/71— fue derribado en los años sesenta. Un pequeño monumento a los combatientes de la Primera Guerra Mundial fue decapitado en los años noventa. El libro —eclesiástico— de los difuntos de la Segunda Guerra Mundial fue robado recientemente. No puedo recordar que se haya producido alguna reacción audible. Como si el recuerdo del asesinato de los judíos nos forzara a olvidar a nuestros propios muertos. Son muertos de las Guerras de Unificación y de la Primera Guerra Mundial que no tienen nada que ver con el exterminio de los judíos y que sólo han sido parcialmente culpables de la Segunda Guerra Mundial. Parece, de ese modo, como si los millones de muertos pudieran ser compensados mutuamente. El trato con nuestros muertos que actuaron durante la Segunda Guerra Mundial, que pertenecen a la nación, se halla tan roto que la huida hacia un aparente pacifismo, que derriba y destruye los llamados monumentos militaristas, parece ofrecer una especie de exoneración. Esto es un error.

Nosotros sólo podemos recordar a las víctimas que hemos producido de un modo homicida y técnico si habilitamos una conciencia propia que nos permita recordar a los muertos y a los verdugos, que están entre los nuestros y son de nuestra nación. Esta es una de las dificultades características de la negatividad de nuestra memoria. Hemos de aprender a convivir con esa negatividad y no limitarnos a postular héroes positivos como los de la resistencia. Es muy posible que quien desprecie o evite un monumento para los dos millones de soldados exterminados en la Primera Guerra Mundial (también en ocasiones gaseados), carezca de la dignidad que se nos exige si queremos mantener despierta en la humanidad de nuestro recuerdo la igualdad de los seres humanos muertos.

¿Qué debe ser recordado? Ya he hablado de la dificultad del quién, y se ha evidenciado que no contamos con muchas respuestas. En este sentido en el futuro hará falta mucho trabajo intelectual y mucho dinamismo para resolver políticamente las paradojas que he presentado.

¿Qué hay por tanto que recordar? Creo que la contestación más sencilla a esta cuestión es: pensar lo impensable; expresar lo inexpresable y representar lo irrepresentable. Con estas exigencias queda claro cómo se topa uno con el límite de lo que es posible. Pero quisiera remitirme al título de Anita Lasker-Wallfisch, cuyas memorias aparecieron en 1996/97: «Debéis heredar la verdad». Este es un título que abarca todo lo que quiero decir cuando intento llevar al lenguaje lo que no se puede decir. Una verdad que sea válida para todos los muertos y los procesos que estamos obligados a recordar.

La última cuestión, la del *cómo,* quisiera tratarla en cuatro puntos. La primera forma del recuerdo es moral, es clara e inequívoca. Pues un juicio moral acerca de lo que se llevó a cabo en los campos de concen-

tración del este, con los asesinatos masivos y con las acciones de exterminio, clama: Injusto, y moralmente no cabe ninguna duda al respecto. En consecuencia son necesarios los juicios morales, pero lo insuficiente de los juicios morales estriba en que no pueden cambiar *ex post* el pasado. El juicio moral es necesario, pero no cambia el pasado. La moral, que antes habría sido oportuna, estuvo ausente. Si hoy la queremos retomar por medio de nuestros juicios, no modificamos lo que ocurrió. Nos encontramos en una situación aporética. El juicio moral es necesario, pero no alcanza para explicar o comprender lo que ha ocurrido. Haciendo una variación sobre Marx diremos: el pasado no puede cambiarse, sólo puede reinterpretarse.

El segundo recurso es por lo tanto el de la ciencia. La ciencia intenta explicar la ausencia de moral e intenta analizar lo amoral con métodos sociológicos, psicológicos y de otro tipo que están siendo tratados en estas jornadas. La aporía de la explicación científica consiste en que tampoco puede alcanzar lo demandado moralmente. Una interpretación moralmente ineludible y una explicación científica orientada a aquélla pueden complementarse, pero sus métodos se excluyen entre sí.

La tercera posibilidad es la de un culto memorial religioso. Este excluye de antemano aquellos que no pertenezcan a la misma religión. Por consiguiente el trato religioso de la cuestión es insatisfactorio y limitado. Las plegarias en Dachau o Auschwitz que ruegan ayuda, salvación, compasión o perdón, no alcanzan a aquellos que no son cristianos. Incluso el mismo recuerdo religioso es insatisfactorio aun cuando sigue siendo necesario para los creyentes. Un creyente siente en su recuerdo activo que los modos moral, científico y también el religioso de recordar, dado que consisten en rodeos, conducen respectivamente a un callejón sin salida. Todos los caminos del recordar son insatisfactorios, pues incluso aunque se amplíen mutuamente, no reparan el sinsentido del crimen. En ese sentido sigue siendo una aporía que todo saber y toda creencia no son suficientes para recordar adecuadamente los crímenes.

La cuarta posibilidad de recordar es una vieja conocida, la estética. La variante estética emergió ya en el debate sobre los monumentos. También nos llevó a un atolladero. Me permitiré esbozarlo.

Primero hubo monumentos que recordaban a los asesinados violentamente, caídos o muertos. Siempre se trataba de monumentos que querían aportar un sentido. Hasta la Primera Guerra Mundial casi todos fueron donadores de sentido y transmitieron a las generaciones posteriores un sentido de lo que supuso la muerte para los caídos, difuntos o asesinados. Después de la Primera Guerra Mundial proliferan los monumentos que demandan sentido, porque apenas es posible aportarlo. La demanda de sentido es un primer paso hacia la negativa forma actual de

la memoria. La tercera forma, que emerge en la Segunda Guerra Mundial, no en todas partes, pero sí en ocasiones, quiere mostrar que la cuestión del sentido se ha vuelto un sinsentido. Esto señala una aporía, la insolubilidad de un recordar que dote de sentido se ha convertido en un tema estético.

Aquí hay magníficos logros. Sólo necesito explicarlo teóricamente. Muros que dejan abierta una grieta por la que se filtra la luz, de tal manera que se puede ver la luz sin que se pueda salir del lugar. Es decir, se ve la luz que no se puede alcanzar, una temática que caracteriza a muchos monumentos del Holocausto. Otra forma no permitiría ver la luz salvadora, pero sin permitir la huida. También hay formas huecas para los desaparecidos fundidas y cinceladas, también, si se quiere, la negación de los seres humanos como forma estética. Finalmente, hay monumentos que desaparecen por sí mismos, como el de Jochen Gerz en Hamburgo-Harburg o en Saarbrücken. También, como si fueran monumentos a la Primera Guerra Mundial, hay masas de piedra acumuladas, barricadas que no protegen, sino que parecen estar ahí para oprimir y lacerar. Esto significa que el mensaje central de los nuevos monumentos, que categorizan la cuestión del sentido como un sinsentido, lleva a afirmaciones de la negatividad que pueden ser valoradas como estéticamente logradas. De este modo los crímenes sólo son indirectamente mostrados. La forma de una alusión indirecta pertenece sin duda a los más importantes mensajes, pienso por ejemplo en Art Spiegelman, que escribió y dibujó *Mauschwitz*. Sus historias ilustradas muestran a los judíos como ratones y a los nazis como gatos. En primer lugar la audacia de un juego metafórico tal parece intolerable. Quien ha tenido estos tomos entre sus manos comprobará rápidamente que precisamente la alusión indirecta —contenida en la fábula de los animales— puede tener un efecto más fuerte que toda descripción directa que se agota en una contemplación de la miseria fiel a los hechos. Así reconocemos que las soluciones estéticas son posibles cuando categorizan la misma carencia de respuestas, cuando ofrecen desvíos que ponen al lector, al espectador o al que reflexiona en un estado que le lleve a pensar sin saber cómo puede introducir en su recuerdo todo lo que ha ocurrido. También he aludido ya a las dificultades que esto llevará consigo en el futuro.

Es imposible planificar con cincuenta años de antelación. Hay que partir de la base de que ya, en los últimos cincuenta años, la historia de los hechos y de la autoría ha sido representada bajo muy diversas variaciones, en la vida pública alemana y en la ciencia. El trato retrospectivo de los asesinatos masivos y de las acciones de exterminio, sobre todo las de aquellas que se ejercieron sobre los judíos, ha dado lugar a nuevos modos de pensarlas, sin que se pueda decir que haya una respuesta de-

finitiva. Hemos de aprender a vivir con este desafío, tenemos que aprender a transmitirlas y tenemos que aprender a pensar en ellas en pugna con todas las generaciones, confiando en que no se nos esfumen los recuerdos secundarios. Pero podemos estar seguros —así lo creo— que estos no se nos esfumarán. Sólo será necesario repensar cada día la cuestión del *cómo*.

5

MONUMENTOS A LOS CAÍDOS COMO LUGARES DE FUNDACIÓN DE LA IDENTIDAD DE LOS SUPERVIVIENTES*

I.

Recientemente corrieron por los periódicos tres noticias a las que se les prestó poca atención. La primera tuvo que ver con un monumento de la Primera Guerra Mundial, las otras dos con monumentos de la Segunda Guerra Mundial. En Hamburgo algunos concejales de distrito intentaron borrar una inscripción dedicada por los supervivientes del 76 regimiento a sus difuntos. El lema procedía de Heinrich Lersch y del año 1914: «Alemania debe vivir, aunque nosotros tengamos que morir». Por decisión de la cámara municipal la inscripción se mantuvo, como punto de vista de una época pasada[1].

En septiembre de 1975 en Stukenbrock tuvo lugar una serie de actos conmemorativos en honor de las víctimas del Stalag 326 VI-K. Allí, ante el monumento a los 65.000 prisioneros soviéticos que están enterrados en el cementerio, y ante numerosos visitantes del bloque oriental, se produjo una reyerta con varios heridos. Se agredieron entre sí los miembros del DKP y del KPD, al considerarse ambos los auténticos herederos

* «Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden», en O. Marquard y K. Stierle (eds.), *Identität,* Wilhelm Fink Verlag, Múnich, 1979, pp. 255-276.

[1] Por sus advertencias y por su ayuda agradezco a los participantes en este proyecto de investigación, cuyos resultados están reunidos en este volumen, igualmente agradezco a los miembros de un grupo de trabajo, que, en el Centro de investigación interdisciplinar de la Universidad de Bielefeld, llevaron a cabo unas jornadas con la temática: «Monumentos e imágenes funerarios, entre el arte y la política». Las jornadas sirvieron entre otras cosas para la preparación de una revisión comparativa entre los monumentos alemanes y franceses a los caídos que el editor llevó a cabo en colaboración con los señores Lurz, Riedl, Roques y Vovelle.

de los difuntos. La policía alemana hubo de actuar después de que los maoístas-leninistas fueran expulsados del cementerio[2].

En julio de 1976 unos desconocidos quemaron la barraca del museo del campo de concentración Struthof en Alsacia. En el monumento (ilustración 1), como dicen los que lo erigieron, que es símbolo de la llama del crematorio y recuerda como una espiral ascendente a la tierna esperanza, fue pintada una fecha: 27 de enero de 1945. Ese día —después



Ilustración 1: Struthof en Alsacia, Monumento en recuerdo del campo de concentración

[2] *Neue Westfälische [Zeitung]*, 8 de septiembre de 1975.

de la liberación— fueron ingresados 1.100 nuevos prisioneros sospechosos de colaboración con los alemanes[3].

Los tres acontecimientos nos remiten a un hallazgo común. Los monumentos que son incluidos en las acciones sirven algo más que para mantener viva la memoria de los difuntos por los que fueron erigidos. En Hamburgo, los supervivientes o los pertenecientes a generaciones posteriores querían evitarse una exigencia, que se le había impuesto al espectador desde los años veinte. En Stukenbrock ambos partidos políticos querían capitalizar con exclusividad el recuerdo de la muerte pretérita de los rusos. En Struthof, en la medida en que sea posible una interpretación, los alsacianos protestaban contra el culto a un monumento que desatendía a víctimas propias o al menos callaba su existencia.

A pesar de lo diferentes que son las reacciones, hay una exigencia común que emana de todo monumento. Los monumentos que recuerdan una muerte violenta aportan identificaciones: en primer lugar los muertos, los asesinados y los caídos son reconocidos en un sentido concreto: como héroes, víctimas, mártires, vencedores, gente allegada, eventualmente también como vencidos; también como garantes y portadores del honor, de la creencia, de la fama, de la fidelidad, del cumplimiento del deber; y finalmente como defensores y protectores de la patria, de la humanidad, de la justicia, de la libertad, del proletariado o de las respectivas constituciones. Las series pueden prolongarse.

En segundo lugar, a los observadores supervivientes se les hace una propuesta de identidad ante la que deben o tienen que adoptar una conducta. *Mortui viventes obligant,* tal como reza la fórmula ciega, que cada cual hará suya según las categorías arriba citadas. Ellos nos conciernen. El monumento a los caídos no sólo evoca a los muertos, también lamenta la vida perdida para darle sentido a haber sobrevivido.

Finalmente se da el caso que está presente en todos, que tomado en sí tiene más o menos significado: que los muertos sean recordados como muertos.

Sin duda hay monumentos a los difuntos desde que existe historia humana. A éstos les corresponde un fundamento humano previo que intrica la vida con la muerte, tal como seguirán remitiéndose mutuamente una a otra. Inocencio III resumió su proximidad en las conocidas palabras: *Morimur ergo Samper dum vivimos, et tunc tantum desinimus*

[3] Informe de Nikolas Benckiser en el *Frankfurrter Allgemeine Zeitung*, el 22 de julio de 1976. Acerca de la historia del campo y acerca del monumento véase: KZ-Lager Natzweiler Struthof, compendiado por el Comité National pour l'erection et la conservation d'un memorial de la déportation au Struthof, Nancy.

mori cum desinimus vivere[4]. Los monumentos a los difuntos presuponen esta constatación que Heidegger analizó posteriormente como «Ser para la muerte».

Otra cuestión diferente es la relativa a los monumentos a las caídos que deben recordar una muerte violenta producida por manos humanas. Más allá del recuerdo, se invoca la cuestión de la justificación de esa muerte. Aquí entran en juego los factores de la arbitrariedad, la libertad y la voluntad libre, así como por añadidura los de la coacción y la violencia, que más allá de la muerte natural que están necesitados de legitimación y son especialmente dignos de recuerdo. En ese caso habría que hacer una variación sobre el dicho de Inocencio: el hombre vive mientras que no ha sido asesinado, y sólo cuando deja de poder ser asesinado ha dejado de vivir. O traducido al lacerante lema de los años veinte, se trata de llevar el humano *ser para la muerte* al *ser para matar.*

El morir es solitario, para matar al otro hacen falta dos. La capacidad del hombre de matar a su semejante da lugar a más historia humana que su condición básica de tener que morir.

No sólo se muere, sino que también se muere para algo. Los que matan y los que mueren, o la comunidad de acción en la que actúan los implicados o los afectados, o todos a la vez, pero de un modo diferente. Aquí se producen diversas variantes con las que puede ocuparse la antropología histórica[5]. Es seguro que el sentido del morir por... tal y como es fijado en los monumentos es sustentado por los supervivientes y no por los muertos. Pues la dotación de sentido que puedan obtener los muertos por su muerte no es aprehensible por nuestra experiencia. Puede ser que el sentido anteriormente mencionado coincida con la fundación de sentido de los supervivientes: entonces sería invocada una identidad común de los muertos y los vivos. El lema de la batalla de las Termópilas fue variado por muy diversas unidades de acción política según fuera el sentido de su moral patriótica. Pero la dotación de sentido *ex post* puede no compadecerse con la que hacía el finado en el momento de su muerte. Pues la muerte de cada individuo es irreparable.

Así, hay un doble proceso de identificación que se decide entre la muerte pretérita que es recordada y la propuesta de interpretación que propone un monumento a los caídos. Los muertos deben garantizar lo mismo que los que erigen los monumentos y los que aún viven tienen

[4] Lotharius Cardinalis (Inocentii III), *De Miseria Humane Conditiones,* ed. Maccarone, Roma, 1955, cf. cap. XXIII: *De vicinitate mortis.*

[5] Recientemente, Louis-Vincent Thomas, *Anthropologie de la mort,* París, 1976.

que garantizar. Que se trate de lo mismo o no es algo que elude el alcance del poder de los muertos.

Sin embargo, con el paso del tiempo, y esto nos lo enseña la historia, la identidad pretendida elude el alcance de los que erigen monumentos. Los monumentos documentan más que cualquier otra cosa un pasado distinto del que fue.

Ésta es una contradicción que se diluirá en el curso de la exposición. La tesis que quiero deducir históricamente señala que la única identidad que se trasluce desde un plano de fondo a través de todos los monumentos a los caídos es la identidad de los muertos consigo mismos. Todas las identificaciones políticas y sociales que quieren establecer que la muerte es susceptible de representación plástica y que pretenden que ésta tenga vigencia duradera se desvanecen con el paso del tiempo. De ese modo se modifica el cometido para el que se erigió el monumento.

II. El tránsito a lo moderno

En la medida en que las causas biológicas de la muerte han sido explicadas científicamente, y así se ha alargado la duración de la vida, también, gracias a la ciencia, se han multiplicado las formas de morir y los índices de mortandad producidos por el asesinato de seres humanos. Esto ocurre en todo caso durante los dos últimos siglos, cuyas estadísticas de muerte pueden ser vistas de un golpe[6]. En esta época tiene lugar la erección y la difusión de los monumentos a los caídos que se encuentran.

Los monumentos a los caídos nos ofrecen identificaciones que no nos habían sido ofrecidas antes de la Revolución francesa. Por eso habría que hacer dos observaciones sobre los monumentos a los difuntos de la época prerrevolucionaria. En primer lugar, el más allá ultraterreno de la muerte era mostrado en imágenes, la muerte se entendía no como un fin, sino como un tránsito. En segundo lugar, la muerte representada en relación a la vida real se diferenciaba por estamentos, aun cuando cada vez se iba paulatinamente individualizando. Ambas realidades que grosso modo cubrieron el periodo de tiempo comprendido entre el siglo XII y el siglo XVIII no están en contradicción entre sí. La danza de la muerte del final de la Edad Media no hacía en un principio ninguna alusión cómica en contra de los estamentos en un sentido revolucionario. Todos los estamentos eran juzgados en sus cualidades humanas, las cuales se hacían visibles y evidentes ante la muerte, la igualadora. La diversidad

[6] Thomas, *Anthropologie de la mort* (cf. nota 5), pp.106 ss.

estamental era acentuada en este mundo por la igualdad de la muerte y era absorbida en el más allá.

Esto se ve con una especial claridad en las tumbas dobles (ilustración 2) que tuvieron cierta difusión en Francia, Inglaterra y Alemania[7]. La condición terrena pero transpersonal se muestra en el plano superior, donde el noble aparece yacente con las insignias indicativas de su poder y con su traje oficial. Debajo está su cadáver para ofrecer el alma individual al juicio final. El príncipe representa como príncipe sus honores inmortales, pero también el príncipe es representativo de la humanidad, de todo hombre mortal, de cualquiera. (Con Fürst vamos cambiando de equivalencia a cada línea por muy diversas razones, Fürst, puede significar príncipe, pero también noble y aristócrata, el ejemplo de la Ilustración 2 no es de un príncipe como tal sino de un conde, por otra parte también Fürst puede aludir a príncipe en el sentido de Maquiavelo, de persona que manda y tiene poder.)

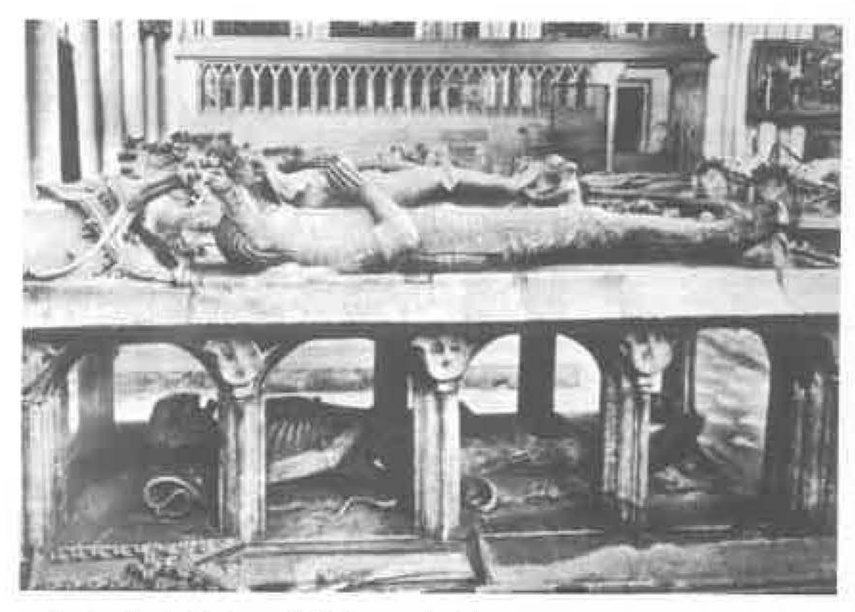


Ilustración 2: Marburgo del Lahn, Tumba del conde Guillermo II de Hesse en la Elisabethkirche (iglesia de Santa Isabel)

[7] Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies- A Study in Mediaeval Political Theology,* Princeton, 1957, cf. 419-436 y Kathleen Cohen, *Metamorphosis of a Death Symbol- The Transit Tomb in the late Middle Ages and the Renaissance* (California Studies in the History of Art, 15), Berkeley y Los Ángeles, 1973.

Estos monumentos funerarios que representaban el cargo y el individuo por separado o en algunos casos también unidos estaban reservados a los nobles y a los ricos. Hasta el siglo XVIII los soldados aparecían en todo momento en monumentos conmemorativos de victorias, pero no en monumentos a los caídos. Los mercenarios o los soldados reclutados por el Estado eran los que estamentalmente tenían un nivel más bajo y no eran dignos de un monumento. En 1726 un libro alemán prevenía contra el gremio guerrero diciendo que los soldados debían ser llevados a la hoguera como las brujas o los falsificadores de moneda[8]. El viejo Von Fritz los consideraba la capa más baja del pueblo. Incluso en Königgrätz en una época en la que los soldados ya eran dignos de un monumento, los muertos fueron depositados en galerías excavadas en un monte y después de Sedán fueron precariamente cubiertos de tierra después de dejarlos tendidos[9]. Donde por el contrario se erigieron monumentos funerarios o se construyeron capillas en memoria de los caídos, tal como se conservan de la Guerra de los Treinta Años, tienen la función de símbolo de expiación del vicio humano. La trascendencia cristiana de la muerte y el establecimiento de niveles estamentales en la muerte empírica se implican mutuamente. La muerte era una bisagra entre este mundo y el más allá, que permitía determinar la muerte tanto en la relación con lo terrenal como con lo ultraterreno. De ahí que rigiera una tensión en la que los grandes eran monumentalmente elevados a las alturas, mientras que a los mercenarios caídos se les otorgaban símbolos de expiación sin que se recordara la muerte de los individuos en particular.

El cambio que condujo a la Edad Moderna se produjo siguiendo dos fórmulas. En primer lugar: mientras que el sentido de la muerte se empalidecía o se iba desvaneciendo, fueron cobrando mayor peso las pretensiones de la representación de la muerte. Sin dejar de tener en cuenta el hecho de que las imágenes cristianas de los muertos siempre tenían una función intramundana —piénsese en las tumbas de los arzobispos de Maguncia— ahora cambia el sentido de los monumentos memoriales. Surge el culto burgués al monumento[10] y dentro de este culto el género

[8] Hans Friedrich von Fleming, *Der vollkommene Teutsche Soldat,* Leipzig, 1726 (reimpresión dirigida por W. Hummelsberger, *Bibliotheca Rerum Militarium,* ed. por W. von Groote y U. von Gersdorff, t. 1, p. 375).

[9] Medio año después fueron quemados los cadáveres, véase Stefan Fayans, «Bestattungsanlagen», en *Handbuch der Architektur,* 4, Parte 8, cuaderno 3, Stuttgart, 1907, p. 22.

[10] Alois Riegl, *Der moderne Denkmalkultus, sein Wesen und Seine Entstehung,* Viena y Leipzig, 1903; Hubert Schrede, *Das deutsche Nationaldenkmal- Idee/ Geschichte/ Aufgabe,* Múnich, 1934. Y muy orientativo dentro de lo que estamos contando, Thomas Nipperdey, «Nationaldenkmal in Deutschland im 19. Jahrhundert», en *Historische Zeischrift,* cuaderno 206, 3 de junio de 1968, pp. 529-585. De la colección editada por la

de los monumentos a los caídos. Desde la Revolución francesa y las guerras de liberación el número de los monumentos a los caídos aumenta constantemente. Se encuentran en iglesias y cementerios, en las plazas y en la naturaleza. No es sólo la muerte de los soldados la que sirve a fines políticos, sino que también el recuerdo es puesto al servicio de la política. El monumento a los caídos debe llevar a cabo esta función. Dota a la memoria de la muerte del soldado de una función intramundana, que todavía sigue otorgando metas al futuro de los supervivientes. Que marchitara la interpretación cristiana de la muerte crea un espacio libre para dotar a los monumentos de sentido político y social.

En segundo lugar, durante su expansión, los monumentos a los caídos fueron despojados de sus diferencias estamentales determinadas por la tradición. La inmortalidad terrena, que hasta ahora estaba reservada a los grandes, puede invocarse para cualquiera. El caído individual es digno de un monumento. A la aplicación funcional se suma la democratización. La igualdad ante la muerte anteriormente sólo remisible al más allá cristiano, gana una pretensión igualitaria en relación con la unidad de acción política a cuyo servicio se halló la muerte. En las placas conmemorativas de lo caídos y en los monumentos todos los nombres de los muertos aparecen en particular o al menos viene su número registrado para que nadie caiga en el olvido en el futuro. Este tipo de democratización incluye sin excepción la forma de constitución de todos los estados de la comunidad de cultura y tradición europeas.

Sin duda, el servicio militar obligatorio impulsó que se consideraran todos los caídos dignos de que les fueran erigidos monumentos, aunque esto no se convirtió en una condición previa conminatoria. De esto dan testimonio los numerosos monumentos memoriales que se erigieron en Gran Bretaña, un país sin servicio militar, a las guerras en ultramar en las colonias, que culminaron en los monumentos erigidos a la Guerra de los Bóers, que dio su forma previa a la que luego tendrían los monumentos propios de la Guerra Mundial.

El proceso de funcionalidad creciente y democratización caracteriza la evolución histórica de los monumentos a los caídos. Éstos deben satisfacer la sensibilidad política de los observadores supervivientes y las razones de la muerte de los soldados deben coincidir con las razones por las cuales se les debe recordar. Todo esto sólo puede describirse como un proceso a largo plazo, que se va articulando de un modo muy diferente según los diversos paisajes nacionales y confesionales y que se muestra en muchas colgaduras, vestimentas, innovaciones o reductos cristianos.

Fundación Thyssen mencionaremos a Hans-Ernst Mittig y Volker Plagemann (eds.), *Denkmäler im 19 Jahrhundert- Deutung und Kritik*, Múnich, 1972.

Además es metódicamente difícil en especial separar los elementos cristianos y los nacionales. El retorno al arsenal de formas antiguas y egipcias que es utilizado desde el Renacimiento, más tarde la utilización del lenguaje de los signos naturales y geométricos gana desde la Ilustración tardía una pretensión de exclusividad que deja sin vigencia la interpretación cristiana de la muerte. Cuando en el siglo XIX vuelven a emerger numerosos signos cristianos, este hecho iconográfico puede remitir a un contexto iconológico de muy diferente lectura. Las relaciones de sentido de los antiguos elementos icónicos en el Barroco cuida ser puramente cristiana, en el siglo XIX puede hacer caminar en otra dirección, concretamente a la consolidación de la identidad de un futuro nacional. Bajo esta nueva orientación, este visible hecho iconográfico no permite sacar ninguna conclusión inmediata acerca de su interpretación iconológica. En todo caso, los monumentos a los caídos mismos son un signo de la Edad Moderna.

Como signo del cambio puede hacerse alusión al gran monumento funerario a Mauricio de Sajonia de Pigalle (ilustración 3)[11]. El final terreno es tomado sin referencia alguna a la culminación en el más allá. El mariscal, que avanza hacia su sepulcro, deja atrás como símbolo de eterna virtud —la pirámide, como signo de su fama— los trofeos y deja atrás dolientes a los que le han sobrevivido. Están afectados por la muerte de su líder, pues se lamentan sin poder generar esperanza alguna.

Es propio de los rasgos ópticos de la Edad Moderna que el duelo sea cada vez más frecuentemente convertido en tema, de un modo insuperable por Canova en Viena o en Roma. Hasta entonces el sentido de la muerte se remitía a los supervivientes, desde entonces los símbolos cristianos no entran en competencia con los no cristianos, para acabar volviendo al principio por tramos. La expresión del duelo subjetivo es sólo la forma privada de expresión para una reinterpretación de la muerte, que permite adoptar en el mundo de las imágenes a la muerte para ponerla al servicio de cada una de las unidades de acción.

III. La utilización funcional de la representación de la muerte a favor de los supervivientes

Sin duda alguna, toda muerte provocada por mano humana en una guerra o una guerra civil ha tenido desde siempre una función política. Sin embargo en el horizonte de la doctrina cristiana de los dos mundos

[11] Al respecto Eduard Huttinger: «Pigalles Grabmal des Maréchal de Saxe», en *Neue Zürcher Zeitung*, 3 de agosto de 1963.

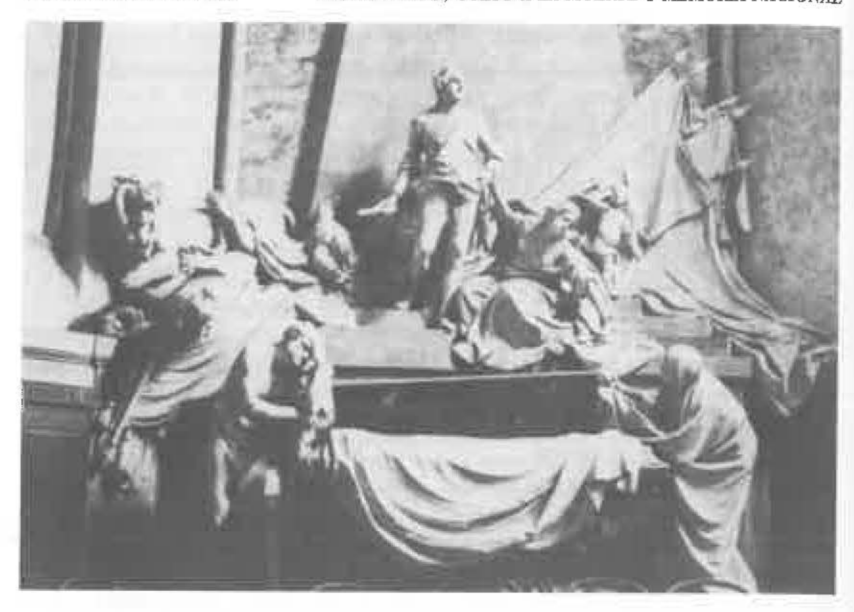


Ilustración 3: Tumba del mariscal Mauricio de Sajonia, Thomaskirche (iglesia de Santo Tomás)

la muerte estaba privada de su final mundano. Sólo cuando desaparece la dotación de sentido trascendente a la muerte, obtiene el monopolio la determinación funcional política. Los monumentos a los caídos remiten a una línea de fuga hacia el futuro en el que se consolida la identidad a aquellas comunidades de acción en cuya mano está recordar monumentalmente a la muerte. Esto se aplica principalmente a las salas de la fama, templos del honor y a los grandes monumentos, cuyos costes superan la capacidad financiera de un municipio o de una asociación de soldados.

La larga serie de grandes monumentos del siglo XIX y el siglo XX obtuvo una fundamentación teórica en 1808. Procede de William Wood que propuso construir una pirámide gigantesca para estimular el heroísmo de los mercaderes comerciales ingleses[12]. Sólo las extraordinarias dimensiones de la pirámide podría llevar a los ingleses en la dirección correcta, concretamente a alistarse para luchar por la patria. El diagnóstico de partida de Woods señalaba que: «The ordinary feelings of men are not adequate to the present crisis». Para sacar a la población de la

[12] William Wood, *An Essay on National and Sepulcral Monuments,* Londres 1808, gracias a las amables indicaciones de Franz Joseph Keuck y Klaus Lankheit.

letargia y el egoísmo, había que llevar a los muertos a una inmortalidad terrena y asegurarles «unceasing fame, long duration». El único medio disponible «to delight, astonish, elevate or sway the minds of others through the medium of their senses» era el gran monumento. Los costes derivados de ello serían mínimos en comparación con la esperada ganancia: tan sólo eran necesarios tres días de servicio de armas para que se asegurara una motivación duradera por el monumento.

Sin duda, pocas veces se ha formulado con tanta claridad la labor de orientación psicológica de un monumento a los caídos que haga tan ocioso todo desciframiento crítico e ideológico. Inmediatamente después de la guerra se aplicó el plan Wood, en Waterloo, donde los habitantes de Lüttich erigieron una pirámide con un león británico, que todavía hoy sigue siendo destino de miles de visitantes. El antiguo imperativo de identificación de emular a los muertos hacía tiempo que se había esfumado. Entretanto, el culto a Napoleón había anidado en el paisaje iconográfico de la Belle Alliance en sus numerosos monumentos y monumentos secundarios, y todo en general fue explotado comercialmente. Formulado de otro modo, el espacio de experiencia de las guerras antinapoleónicas ya había sido dejado atrás, las funciones originarias de los monumentos se había volatilizado.

En la misma época que William Wood, August Böckh había acuñado una fórmula para Federico Guillermo III, que debía ser leída por los súbditos prusianos una y otra vez. Aparecía una y otra vez en los monumentos memoriales de las guerras de liberación, después con mucha más frecuencia y con pequeñas variaciones en los monumentos de las guerras de unificación: «Para la memoria de los caídos, para el reconocimiento por los vivos, para la emulación por las generaciones futuras»[13].

[13] Véase Nipperdey (nota 10), p. 541. El lema, que primero fue dirigido por el monarca al pueblo, se consolidó tras la Guerra de los Siete Años y fue suscrita por toda la Nación en su conjunto. Por primera vez el lema apareció en el monumento de Schinkel en Kreuzberg. Además resulta notorio que más tarde se pudiera construir Kreuzberg a pesar del monumento nacional que allí se encontraba. Se trataba de la famosa decisión del tribunal superior administrativo prusiano contra la proclamación de la Dirección de la policía que había denegado la disposición para la «Promoción y la mejora del bien común» según el parágrafo 10m título 17.° y segunda parte del Derecho civil local «Resoluciones del tribunal superior administrativo de Prusia», Berlín, 1883, t. 9, pp. 353 ss.). El lema, que también obligaba a las generaciones venideras a morir, sirvió en el mismo año para la inauguración del monumento de Niedelwald por Guillermo I (cf. Fritz Abshoff, *Deutschlands Ruhm und Stolz,* Berlín, p.164). E incluso Hindenburg utilizó la fórmula en la inauguración del monumento de Tannenberg, conjurando la unidad de todos los alemanes en el pasado, en el presente y en el futuro: «A los caídos para honrar su memoria, a los vivos para que tengan su primer recuerdo, a las generaciones venideras para la emulación. Es este lugar monumento memorial por muchas luchas internas que lo quieran destruir, hay un lugar que alcancen todas las manos de aquellos que estén



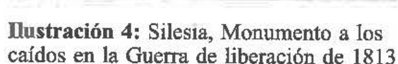


Ilustración 4: Silesia, Monumento a los caídos en la Guerra de liberación de 1813



Ilustración 5: Waterloo, Monumento a los héroes prusianos

Los obeliscos, los zócalos, las columnas, las esferas, los cubos (ilustración 4) o los sagrarios imitados del Gótico (ilustración 5), a los que están adscritos ese tipo de recuerdos se alejan del texto —como la pirámide— de toda trascendencia de la muerte hacia el más allá cristiano. El texto y el lenguaje de las formas poscristiano tienen como meta el futuro terreno de cada Estado o pueblo que en virtud de monumentos de ese tipo debe ser prolongado.

Esto no se modifica cuando aflora exuberante el arsenal de formas clásicas y románticas del último tercio de siglo de una forma guillermina o victoriana. Siempre de un modo más frecuente aumentan desde 1880 las figuras, las heroínas y los héroes en los monumentos que debían recordar las guerras de unificación en Alemania con las guerras de unificación y las múltiples guerras coloniales en Gran Bretaña, para así asegurar el futuro del Reich o en su caso del Imperio.

dominados por el amor a la patria y para los que el honor alemán está por encima de todo» (cf. Karl von Seeger, *Das Denkmal des Weltkrieges*, Stuttgart, 1930, p. 24). Así el lema de Böckh ha perdurado en todos los estilos de los monumentos nacionales. Es un símbolo de todos los permanentes imperativos identitarios, que han de emerger de los monumentos.

Sin duda, desde los millones de pérdidas humanas de la Primera Guerra Mundial, lemas como el de Wood o Federico Guillermo III no fueron citables sin reservas... para la emulación de los venideros. Igualmente después de 1918 los monumentos mantuvieron su función política: transmitían un imperativo de identificación. Los muertos encarnaban una postura modélica, murieron en una tarea con la que los vivos debían estar en armonía, para que los caídos no hubieran caído *en vano*[14]. Esto aparecía en todos los campamentos y no es extraño que el arsenal de fórmulas, aparte de desplazamientos diacrónicos y de los distintivos entre los Estados enemigos, se extendiera por todos los países. Si se abstrae de los específicos rasgos de los uniformes y los cascos, el conjunto de motivos de los monumentos mantiene una sorprendente regularidad.

Esto puede comprobarse —palmo a palmo— también en los lugares diferentes destinados a los vencedores y a los vencidos. Si los vencedores *eo ipso* pueden aspirar a la fama y el honor, porque están protegidos por el éxito, no menos los vencidos. En Sedán hay un monumento —uno de los relativamente poco numerosos que hay en Francia dedicados a 1870/71— que estilísticamente se asemeja a los monumentos victoriosos alemanes de 1871 (ilustración 6). Un genio pone una corona al valeroso soldado y sobre el zócalo se lee la inscripción *Impavidus numero victus* (ilustración 7). Theodor Mommsen no había podido conocer la inscripción cuando en 1874 constataba en los pueblos románicos «a falta de victorias y de vencedores la celebración apasionada de las derrotas y de los gloriosos vencidos»[15]. Los alemanes no hubiéramos tenido talento para ello. Mommsen probablemente no había entendido la función política que habitaba en la pasión por los monumentos. En todo caso, el monumento de Sedán obligó a asumir moralmente la derrota y así en virtud de la lógica de la inversión también se pudo, a partir de la derrota, fomentar la identificación con la patria por la que se había producido la muerte.

Los creadores de monumentos siguieron por este camino. Aunque no se impuso ningún sello de la victoria, a los jóvenes desnudos de la fuente sagrada y los soldados uniformados yacentes o en duelo se los puso bajo el conocido lema «invictos en el campo de batalla», tal y como se inscribió en Oerlinghausen[16]. Sin duda, éste es un lema que no se veía

[14] «Ihr seid nicht umsonst gefallen», esta proclama frecuentemente elevada se encuentra por ejemplo en el monumento a los caídos de Kolbe en Stralsund, cf. *Deutschland über alles, Ehrenmale des Weltkrieges*, Königstein en Taunus y Leipzig, 1938, p. 55.

[15] Theodor Mommsen, *Reden und Aufsätze*, Berlín, 1950, p. 6, Rede bei Antritt des Rektorates (Discurso de su proclamación como rector), 15 de octubre de 1874.

[16] El colega de Mommsen Ulrich von Willamowitz-Moellendorff superó la inscripción de Sedán cuando, en su condición de brillante latinista, elaboró el lema para el monumento a los estudiantes berlineses: «Invictis Victi Victuri». Las tres dimensiones



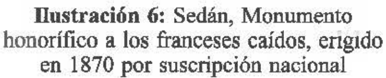


Ilustración 6: Sedán, Monumento honorífico a los franceses caídos, erigido en 1870 por suscripción nacional



Ilustración 7: Sedán, inscripción honorífica

en los cementerios de los antiguos estados enemigos. Así era dominante una característica dicotomía entre los monumentos a los héroes en el propio país, y las inscripciones en los cementerios de un antiguo país

temporales de la dedicatoria remiten al imperativo mundano de identificación, que reconoce la derrota, pero exige la revancha del resultado de la Primera Guerra Mundial en el futuro. Es más tosca la sugestiva fórmula que Seeger (cf. nota 13), p.146, cita en la Escuela Técnica de Charlottenburg: «Cuando mil hombres matan a un hombre / Eso no es ni victoria, ni fama, ni honor / y en próximos días diremos / ha vencido el ejército alemán». Aquí, en oposición al postulado de Willamowitz, también la historia pasada se hace optativa. Cf. también el lema del águila sobre la pila de agua: «Nosotros moscas muertas fuimos vencedores por nosotras mismas. Pueblo vuelve a volar y serás vencedor por ti mismo». El efecto de fórmulas similares, que conjuran el destino y exigen revocarlo es difícil de medir. El lenguaje de las formas de los monumentos alemanes desde 1918 no deja entrever ninguna interpretación que exija venganza. En qué medida quisieran darle de un modo invisible un impulso, depende de la entonación de los actos conmemorativos que tenían lugar ante los monumentos a los héroes. No fueron erigidos monumentos que claramente estuvieran en contra de retomar la Guerra Mundial. Cf. Dietrich Schubert, «Das Denkmal für die Märzgefallenen 1920 von Walter Gropius in Weimar und seine Stellung in der Geschichte der neueren Denkmals», en *Jahrbuch der Hamburger Kunstsammlungen,* 21 (1976), p. 211.

enemigo, «Aquí yacen soldados alemanes». La misma muerte era identificada de una forma diferente, el espacio de recuerdo común fue destruido dependiendo de qué monumento se tratara, dónde se encontrara y qué lenguaje empleara. Definitivamente estaba claro, lo que se hizo público después de 1945, que la derrota crea una tendencia a recordar la muerte en sí que predomina sobre la tendencia adornarla con otro tipo de dotaciones de sentido. También aquí se puede distinguir el final de una larga cadena de identificaciones nacionales. Hoy también por razones político-morales, pero también por razones de coste se ha renunciado a todo figurado monumento en los cementerios de caídos en el extranjero.

Cuando el discurso consistía en que el repertorio de motivos de los monumentos funerarios, abstrayéndose de las motivaciones y de las enemistades, mantiene una forma sorprendentemente análoga desde la Revolución francesa, aquí se distingue un rasgo visual de la Edad Moderna. Éste afecta a la mayoría de los países europeos, cuyos monumentos fueron erigidos bajo el imperativo previo de la formación y la conservación del Estado nacional. A menudo la configuración de los monumentos es tan similar que sólo la inscripción permite hacer una interpretación. Así, numerosos monumentos suizos a los caídos durante las guerras mundiales se parecen a todos los monumentos alemanes contemporáneos, en parte porque no celebran victoria alguna, en parte porque el casco de acero suizo era similar al alemán[17]. Sólo la inscripción permite otorgarle un sentido especial a esta forma idéntica de estilo.

Por otra parte hay identidades formales, que se mantienen a lo largo del tiempo, pero que saltan de país en país. La historia de los monumentos discurre a través de desplazamientos de fases diacrónicas. Según iba cambiando la victoria surgieron monumentos a caídos como monumentos a la victoria cuyo repertorio de formas —abstrayéndose de los datos de erección— es sorprendentemente similar (ilustraciones 8-12). También desde el punto de vista estilístico, el tiempo parece quedarse detenido. Hay una serie diacrónica de monumentos a los caídos análogos y casi idénticos, que va de Alemania en 1871 a Inglaterra en 1902/18, y que pasando por Francia en 1918 llega a Rusia en 1945. Una y otra vez aparecen los mismos genios, las mismas heroínas, las mismas águilas, los gallos, los leones, las palmeras, las hoces, los cascos y los trofeos de todo tipo, que no sólo recuerdan la victoria y las víctimas que costó, sino que además deben dar un ejemplo visual de instrucción política.

Sin duda alguna el repertorio de los símbolos europeos de la victoria está limitado, y conducido de país a país hacia formaciones similares,

[17] E. Leu (ed.), *Monumentos a los soldados,* Belp, 1953.



Ilustración 8: Hamburgo-Eppendorf, Monumento a los caídos del Regimiento 76 en 1870-71



Ilustración 9: Béziers, Monumento a la victoria en la Guerra de 1914-18



Ilustración 10: Wörth, Monumento al Regimiento de 1870



Ilustración 11: Hinderwell, Inglaterra, Monumento municipal a la Guerra de 1914-18



Ilustración 12: Torgau, Monumento honorífico soviético a 1945

que independientemente de los diversos desarrollos de las artes plásticas son desechables. En todo caso ha de presuponerse una receptividad política que ha permanecido homogénea en los últimos ciento cincuenta años si quiere hacer efectos sobre la serie diacrónica de los monumentos de la victoria.

En general, los monumentos a la victoria facilitan la identificación que emana de ellos. No se piensa en el contrario, aunque sea como vencido, en ese caso su derrota queda la mayoría de las veces oculta tras los atributos alegóricos o las fórmulas verbales generales. Incluso la muerte de los propios es absorbida: «Death is swallowed up by Victory», tal y como ocurre con Cor. 1. 15,55 que figura en los monumentos británicos a la victoria posteriores a 1918[18], donde la interpretación nacional y paulina están en unidad indisoluble.

Abstrayendo de las muchas similitudes formales de todos los monumentos a los caídos hay naturalmente una serie de peculiaridades nacio-

[18] Inscripción del monumento municipal a los caídos en Ancrum (Escocia).



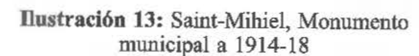
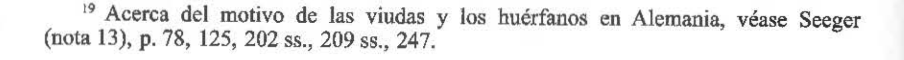


Ilustración 13: Saint-Mihiel, Monumento municipal a 1914-18



Ilustración 14: Peronne, Monumento municipal a 1914-18

nales cuya identidad especial ha de ser invocada por la mayoría de los monumentos. Por muy pequeños que sean los criterios de diferenciación en el lenguaje de las formas de los monumentos, son muy efectivos por su especial iniciativa y su proliferación estadística. Es llamativo que en Francia no sólo aparezca frecuentemente Juana de Arco como símbolo masculino y femenino, lo que apenas tiene una correspondencia en las voluminosas Germania y Baviera. Después de la Primera Guerra Mundial Francia fue más allá: acerca entonces el destino de las familias (ilustración 13), la mujer abandonada (ilustración 14), entonces son frecuentemente esculpidos, vaciados en bronces o puestos sobre zócalos las viudas y los huérfanos, los que quedaron en casa y los padres de los caídos. En la medida en que me sea permitido hacer un juicio, las representaciones similares que llevan las repercusiones de la guerra hasta la casa se encuentran en Alemania (ilustración 15) de un modo menos frecuente[19] y menos representativo, más o menos sobre placas en relieve.



[19] Acerca del motivo de las viudas y los huérfanos en Alemania, véase Seeger (nota 13), p. 78, 125, 202 ss., 209 ss., 247.



Ilustración 15: Schapbach en la Selva Negra, monumento municipal a 1914-18

Por supuesto —y esto está vigente en todos los países—, los diferentes grupos sociales y políticos se sirven de los monumentos para consolidar la tradición propia, pues reclaman para sí el sentido de la muerte pasada. Así el gris osario de Fort Douaumont, una mezcla de cripta y búnker, ha sido admitido en la hagiografía de la iglesia Católica, que asegura plásticamente la subida a los cielos de los soldados caídos. Frente a éste, el historicista monumento parecido a una fortaleza de la ciudad de Verdún contribuye a la tradición republicana, una vez más en oposición al monumento municipal, que representa a los soldados convertidos en un muro infranqueable.

Totalmente divergentes son los imperativos de identificación que emanan de los grandes monumentos en Bélgica. El conjunto monumental valón de iglesia, torre y explanada de desfiles en Lieja —erigido para el recuerdo de la Primera Guerra Mundial— está cubierto de hierba y moho y claramente ya no será utilizado nunca más para el culto al Estado (ilustración 16). Por el contrario, el monumento de Diksmuide, volado por los valones después de la Segunda Guerra Mundial, fue reconstruido en 1965 con mayor tamaño y mayor altura (ilustración 17).



Ilustración 16: Lieja, Memorial interaliado a los defensores de 1914 erigido en 1937

Ilustración 17: Diksmuiden, Yserturm

Con una tenaz perseverancia los flamencos han hecho valer que su monumento no sólo reivindica su identidad nacional, sino que como prenda del pacifismo sirve para recordar y para unir a todas las minorías del mundo. Aquí hay un imperativo de identificación que hace borrar las diferencias entre los Estados-naciones y posibilita un desarrollo del culto que va más allá del propio de la Primera Guerra Mundial[20].

Por el contrario, los vencedores rusos de 1945 se representan a sí mismos como liberadores y en consecuencia a los soldados caídos alemanes de la Segunda Guerra Mundial sólo se los recuerda *per negationem*. Aquí se distingue claramente una función doble de los monumentos a los caídos, concretamente prolongar la escritura de historia de los vencedores de tal manera que se conviertan en defensores de los vencidos y se responsabilicen del olvido de su anterior *status*. Esto llega a tener tal alcance que el monumento centralmente situado y dedicado a las víctimas del campo de concentración de Buchenwald —de Cremer (ilus-

[20] Cf. 40 Ijzerbedevaarten Diksmuide.



Ilustración 18: Buchenwald, Monumento en honor y recuerdo de las víctimas del campo de concentración

tración 18)— tiene por tema la supervivencia, no la muerte masiva[21]. Entre los supervivientes son predominantes los miembros del KP (Partido Comunista), mientras que los otros prisioneros, mucho más numerosos, han sido arrinconados. Así en el monumento predomina la desigualdad de los supervivientes sobre la igualdad de los muertos, que queda documentada por la instalación en su conjunto. La muerte pasada se convierte en una función de la victoria que ha de hacerse duradera por medio de un sesgo de la visión histórica. Por eso se trata de una exclusión consciente de los otros para oscurecerlos o para silenciarlos,

[21] Acerca de la historia de la erección del monumento, que debe «activar al visitante a la toma de una posición política», véase Volker Frank, *Antifaschistische Mahnmale in der DDR-ihre künstlerische und architektonische Gestaltung*, Leipzig, 1970, pp. 11 ss. Y en relación con la política general de monumentos Anna Dora Miethe, *Gedenkstätten, Arbeiterbewegung, Antifaschistischer Widerstand, Aufbau des Sozialismus*, Leipzig-Jena-Berlín, 1974, ed. por el Instituto para la conservación de los monumentos en la RDA.



Ilustración 19: Neuville-en-Condroz, Ardenas, Cementerio de soldados norteamericanos, Segunda Guerra Mundial

un procedimiento que más o menos se mantuvo en todos los monumentos a los caídos de los vencedores.

A diferencia de otros países, pero teniendo a los británicos como los más similares, los monumentos memoriales estadounidenses se caracterizan por un brillante pulimentado y por caros materiales[22]. Desde el punto de vista del contenido estos monumentos muestran en placas de mármol en las criptas y en las salas memoriales (ilustración 19), de un modo muy maniqueo, que la lucha pasada sólo fue la lucha del bien contra el mal. Son monumentos a la victoria sin un aparente enemigo, el enemigo estaba sumergido en la nada del color negro, que estaba ahogado y deslumbrado por el oro del vencedor.

Esto es suficiente como ejemplo de las diferencias nacionales, que, a pesar del limitado arsenal de formas, es común a todos, posibilita una suficiente identificación de cada uno de los pueblos.

[22] En lo tocante a Gran Bretaña después de 1918, véase Fabian Ware, *The Inmortal Heritage, an Account of the Work and Policy of the Imperial War Graves Commission Turing Twenty Years 1917-1937*, Cambridge, y últimamente Eric Homberger, «The Story of the Cenotaph», *Times Literary Supplemente*, 12 de noviembre de 1976.

Sin duda, a través de todas las diferencias nacionales y frente a una división entre los monumentos a los caídos vencedores y vencidos, no puede negarse que ningún monumento pierda su función política. Por mucho que la muerte se convierta en tema, a partir del cual pueda derivarse cada identidad de grupo, siempre es la misma muerte la que se transmite.

Viéndolo todo en conjunto, se percibe que se habitúa a excluir el proceso de la muerte de los monumentos. Además uno puede apoyarse en los reproches que se hacen contra la reproducción de lo transitorio, pero para numerosos monumentos puede formularse la suposición de que «el recuerdo de los muertos para...», del tener que morir promueve una autolimitación estilística. Siempre hay una legitimación de la muerte del soldado creciente y que se va extendiendo a la muerte individual, aun cuando la muerte misma rara o ninguna vez aparece en los monumentos. La mayoría de las veces la muerte es remitida a lo ultraterreno, pero no la muerte del individuo, sino la muerte en grandes números que es reducida a su función política. Muchos se marcharon y muchos no volvieron, como queda estilizado por la inscripción en Alemania después de 1918, especialmente en monumentos de regimientos que sirven para sustentar una identidad adicional y soldadesca.

Pero, ¿qué expresan estas fundaciones de la continuidad cuyos efectos sobre las generaciones posteriores no pueden ser minusvaloradas contra el luto espontáneo por el niño, por el hijo, por el marido, cuyos recuerdos quieren ser mantenidos vivos por los compatriotas? La muerte sigue siendo la muerte del individuo, por la que hacen duelo los supervivientes. Por eso pudieron ser erigidos monumentos como el de Käthe Kollwitz (ilustración 20), que había perdido a su hijo en Langemark y que desde entonces pertenecía a las perdedoras, independientemente de cómo acabara la guerra. Con una meditación y un trabajo de más de veinte años hizo un monumento, cuyo mensaje podía perdurar[23], porque hacía de la supervivencia un tema relacionado con la muerte misma, no con el morir por algo.

[23] Käthe Kollwitz, *Tagebuchblätter und Briefe*, ed. de Hans Kollwitz, Berlín, 1948, pp. 56-108, que hace entradas en su diario desde diciembre de 1914 a agosto de 1932, desde el primer concepto del monumento hasta cuando fue expuesto en Berlín y en Bélgica, Käthe Kollwitz vive sin creencias en la inmortalidad en fuerte relación con su hijo caído. Es la unión íntima que tenían y por la que Käthe Kollwitz prescindió de su plan de representar al hijo mismo. Se hace un tema de la muerte prematura, cuando, prescindiendo de todo otro aditamento, se muestra a los padres.



Ilustración 20: Vladslo, Cementerio militar de 1914-18, escultura *Padres en duelo*, de Käthe Kollwitz

IV. LA DEMOCRATIZACIÓN DE LA MUERTE

Cuando al comienzo de la Edad Moderna —como símbolo de la experiencia de una nueva época— emerge el deseo de erigir monumentos a los caídos que recuerden a los luchadores del futuro, entonces Goethe formuló su «Apremio a los escultores modernos»[24]. Mostraba de qué modo tan unilateral habían influido los monumentos mientras que los frentes de lucha y los contrincantes exigían una clara toma de partido. Haber visto a un cristiano vencer sobre los turcos fortalecía el justo odio contra los poseedores de esclavos. En la Europa de la Edad Moderna, donde las divisiones partían de los intereses corporativos y comerciales, apenas podía negarse la igualdad de religión y de costumbres. Allá donde, como entre los franceses y los prusianos, al contrincante apenas se le podía distinguir por el uniforme, no se podía forzar un sentido unívoco a la representación de los contrincantes en lucha. Despojados definitivamente de sus vestiduras —y era perfecto derecho del escultor representar así a los luchadores— ambas partes «eran iguales: son gente bella que se matan entre sí y el fatal grupo de Eteocles y Polinices formado por el destino estaba obligado a repetirse y sólo podía hacerse significativo por la presencia de las Furias».

[24] Goethe, *Sämtliche Werke im 30 Bänden*, Stuttgart y Tubinga, 1851, t. 25, pp. 205-207, 1817, escrito con motivo de la erección del monumento a Blücher en Rostock que apoyaba Goethe.

Goethe, distanciado políticamente de la coincidencia de costumbres de los contrincantes y de la comunidad de sus conflictivas situaciones económicas, remite a una interpretación que difícilmente pudo ser aceptada por los festivos vencedores y los afectados vencidos de después de 1815. No era esta comunidad estructural e histórica dominada por las Erinias la pretendida por los constructores de monumentos. Su objetivo era la unidad en el interior tendente a una homogeneidad nacional, bajo la exclusión de los otros. Como sin duda, más allá de perseguir la tenencia de unos rasgos comunes, también muestran las numerosas analogías en el repertorio de formas de los monumentos.

La igualdad de los contrincantes caídos ante la muerte fue un motivo, que cada vez tuvo menos impacto. Durante la guerra de unificación, y en el ámbito de Alemania del sur, que estaba escindida entre Berlín y Viena, todavía se siguen construyendo monumentos que conminan a recordar a ambos contendientes en común —así ocurre en Kissingen en 1866—. También se encuentran cementerios comunes de alemanes —se encuentran muy frecuentemente— en los campos de batalla de 1870/71. El entierro de los caídos franceses en Metz tuvo lugar bajo la colaboración de las tropas francesas y alemanas. En 1916, Guillermo II erigió en Saint-Quentin un monumento honorífico en el que dos jóvenes en bronce representaban los campos de batalla enemigos. Este monumento remataba la construcción de un cementerio en el que eran enterrados en común caídos de ambos bandos. Después de 1918 los cadáveres franceses fueron intercambiados con los de aquellos alemanes que hasta entonces yacían bajo nombres franceses. Las fosas comunes sólo se cavaron de forma esporádica. Después de 1945 siguió siendo habitual la separación de los muertos, la cual se concretó en la exhumación de todos los caídos norteamericanos en suelo alemán.

Hay que registrar una tendencia, que cada vez exige más la separación de los enemigos caídos. La enemistad debe ir más allá de la muerte, para no perder la identidad de los propios asuntos. La igualdad ante la muerte va en retroceso a favor de una igualdad que garantice la homogeneidad nacional. Se trata de la homogeneidad de los vivos y de los supervivientes ante todo en cada uno de sus agrupamientos políticos. La erección de monumentos tiene lugar por medio de unidades de acción política, que inmediatamente se distinguen de otras. Por eso la utilización funcional de los monumentos de guerra va tendiendo a una *religion ci-*

vile tal y como la entendía Rousseau y sirve para fundar una legitimidad democrática. Crea en el monumento una igualdad de los muertos por la patria hacia dentro no hacia fuera. Esta fundamentación estatal y nacional modifica la situación de los individuos en los monumentos a los caídos, comparada con el pasado estamental.

Todavía en la tradición jerárquica hay una larga serie de monumentos de generales vencedores, sin que —como ocurre con Scharnhorst— su muerte por el enemigo fuera condición previa de la erección de un monumento. También generales todavía vivos podían ser susceptibles de que se les hicieran monumentos, como en la tradición militar prusiana —Blücher o Moltke— o en la tradición hagiográfica —De Maistre en Lorette (ilustración 21)— o bajo el *pathos* republicano —Kellermann— o monumentalmente representados con la forma de caudillos —como el general Patton—. La tendencia igualitaria como es conocida, no excluye el culto a la personalidad, que se deriva de una serie de monumentos individualizados de la tradición militar[25].

Es nueva la tendencia que a largo plazo elimina las diferencias estamentales para poner de relieve la igualdad de la muerte de los soldados abstrayéndola de su rango. El presidente de Prusia Oriental Von Schön se mofaba de un monumento que había sido erigido al general Von Bülow. Hubiera sido mejor inmortalizar al brigada que mandó a la porra al general cuando éste mandó que se tocara retirada[26].

Schön estaba de parte del ejército en general frente a este monumento a los mariscales de campo. Él se apoyaba en aquel *pathos* republicano, que remite a los modelos revolucionarios de las guerras de liberación. Así en 1798 se concibió un monumento antimonárquico, que sería de-

[25] Es llamativo que los ingleses en Londres después de 1918 no erigieran monumento alguno a un individuo. En 1928 había 235 estatuas, salas del recuerdo, placas y monumentos a los caídos de los cuales sólo dos procedían de la época anterior a 1800. 149 estaban relacionados con prestaciones civiles, 86 con prestaciones militares. En el conjunto de los monumentos militares sólo 22 (el 26%) se erigió para personas individuales, y todos proceden de la época anterior a la Guerra de 1914-18. Registrado por C.-S. Cooper, *The Outdoor Monuments of London,* Londres, 1928.

[26] Franz Rühl (ed.), *Briefe und Aktenstücke zur Geschicte Preußens unter Friedrich Wilhelm III,* 3 tomos, jp.600. Schön a Stägemann el 30 de agosto de 1822. Él continúa preguntándose cómo se llegó a eso: «¿Si todos los amigos de los reyes deben tener sus monumentos dónde puede estar el límite?... Si hubiéramos hecho una catedral alemana, qué diferente sería a como es ahora». Entonces se puso de parte de la construcción de un monumento nacional. Además se servía de un argumento cristiano y humanista: «Las estatuas en los lugares públicos son un paganismo en la cristiandad sólo tolerable cuando representan ideales. Uno cada 500 o 1.000 años, Lutero y desde entonces ninguno» (*Ibidem,* 101, a Stägemann, 10 de julio de 1922). Cf. también Hartmut Boockmann, «El castillo de la orden alemana en Marienburg, 1772-1945. La historia de un monumento político», en *Geschichtswissenschaft und Vereinswesen im 19. Jahrhundert,* ed. por la sección de historia del Instituto Max Planck, n.° 1 Gotinga, 1972, pp. 99-161.



Ilustración 21: Lorette, Monumento honorífico al general De Maistre y al 21.° Cuerpo del Ejército

dicado al canciller alemán y al rey de Prusia, cuya inscripción debía acabar con la siguiente frase: «La patria doliente llena de dedicado agradecimiento. A todos aquellos cuyo nombre no esté en esta columna»[27].

Con este documento satírico se menciona por primera vez la pertinencia de erigirles un monumento a los que hasta ahora no habían sido nombrados. Y sin duda el culto político a los monumentos descansaba en una tradición monárquica estamental que es atacada y sustituida. De ahí viene la igualación de todos los muertos de guerra tanto en sus tumbas como en sus monumentos. Unos remiten a otros, aun cuando es preferente el derecho de los caídos a tener su lugar de recuerdo[28]. En lo sucesivo ambas irán de la mano.

[27] Monumento a la paz en Rastadt, procedente del año 1798, en *Kameleon, oder das Thier mi tallen Farben, Eine Zeitschrift für Füstentugend und Volksglück,* núms. 1-3, p. 54.

[28] Un temprano caso de enterramiento individual en tumbas en hilera para soldados se encuentra en Zillertal/Riesengebirge, 1813. Véase *Kriegergräber im Felde und daheim* (ed. en acuerdo con la administración del Ejército).

El paso de los monumentos monárquicos a los monumentos del pueblo cuya forma mixta ha investigado claramente Nipperdey[29], encuentra su eco en el aumento del número de los monumentos funerarios políticamente motivados. Visto en términos generales la representativa tumba de los príncipes es ampliada por la representativa tumba a los caídos, y después, hablando temporalmente, es superada. En los monumentos funerarios la identidad de los determinantes políticos, primero de las dinastías y después de las naciones que se están haciendo, encuentra la expresión de su significado. No sólo los vivos son los garantes de los muertos, sino que también los muertos son garantes de los vivos. Qué vida es políticamente aludida es algo que queda delimitado por la situación del lugar funerario, por el monumento y por el culto que le es asignado.

Lo mucho que tanto los monumentos funerarios a los caídos como el que se considere a los soldados dignos de que se les erijan monumentos se debe en su origen a un impulso revolucionario, que principalmente se enfrenta a una tradición monárquica y estamental, es algo que puede mostrarse literariamente.

A finales del siglo XVIII una primera crítica se dirige a las tumbas de los notables con las que entran en concurrencia los posteriores cementerios de soldados y las explanadas de caídos, y que al final las acaban desplazando como símbolo de la representación nacional. Para Klopstock, uno de los inauguradores del culto burgués a los monumentos, ya no contaba el nacimiento, contaba sólo el mérito: «El derecho innato a la inmortalidad/ es una injusticia ante la posteridad, tan pronto como la historia/ cumple con lo que le corresponde: los entierra con el silencio/ y ya no hace momias de los reyes/ tras la muerte son lo que somos/ Si su nombre permanece, es porque lo ha salvado su mérito/ no la corona, pues ésta/ se inclina al igual que la cabeza de los muertos»[30]. Lleno de amargura y con un *pathos* cristiano-revolucionario Schubart dirige su odio y su sarcasmo contra las tumbas de los nobles, contra todas las sepulturas que había en St. Denis, que después fueron desalojadas durante la revolución[31]: «Ahí yacen los orgullosos restos de los nobles, / en otro tiempo los ídolos de este mundo».

Pero la función política de las tumbas de los nobles hubo de ser adoptada y utilizada democráticamente. Los lugares funerarios y los lugares de recuerdos para los futuros caídos en las guerras civiles sirvieron a las nuevas pretensiones de legitimidad. En 1830 Beránger exigía un lugar de conmemoración para los caídos en las luchas de las barricadas: «Coronad las tumbas de nuestros días de julio/ niños inocentes, culminad vuestra misión/ aquí están las flores y las palmas de estos sarcófagos/ al igual que los reyes el pueblo también tiene ya a sus artistas»[32]. Esta proclama obtuvo en Bruselas su cumplimiento en la «Place des Martyrs», mientras que en Berlín la «proclama de la comisión central del comité de enterramiento» para los caídos de marzo fue acallada con el fracaso de la Revolución del 48[33]. Por el contrario, los caídos de las tropas gubernamentales recibieron su propio monumento, como también ocurrió en Rastatt.

El culto político a los difuntos, en la medida en que va unido a los monumentos a los caídos ya erigidos, queda bajo el control de los respectivos vencedores, en la medida en que estuvieron dispuestos a ejercer su poder. Pero abstrayendo de los cambios en la situación política, desde la revolución se ha hecho dominante la pretensión de igualdad de todos los monumentos a los caídos. La misma marca óptica está presente para todas las formas constitucionales. Los monumentos a los caídos al soldado desconocido —uno por todos— son la última estación de esta democratización de la muerte. Tratemos de algunos de los documentos gráficos que dan cuenta de este camino.

Desde 1815 a 1918 es cada vez más recordada la igualdad de los caídos en la muerte independientemente de sus rangos y funciones militares. En Waterloo los oficiales de Hannover todavía erigieron un monumento sólo para sus pares, que no proponía un recuerdo ni de los suboficiales ni de los soldados caídos. Pero esto fue una excepción. En general fue habitual, especialmente después de las Guerras de Unificación, en los monumentos a los regimientos de tipo general mostrar a los oficiales, a los suboficiales y a la tropa por separado, pero sobre el mismo zócalo. Un medio de acentuar la igualdad es la representación del soldado común junto a su oficial. Después de 1866 en Posen, cuatro soldados figuran junto a los retratos de cuatro generales (ilustración 22), o en Navarin el general Gourad, y el sobrino de Roosevelt que había caído con el grado de teniente son mostrados como soldados atacantes (ilustración 23). Así los rangos superiores participaban de la gloria de todos, a los cuales representaban ejemplarmente.

En los cementerios de caídos mismos es introducida una absoluta igualdad. La regla de enterrar por separado a los oficiales se generaliza.

[29] Nipperdey, «Nationaldenkmal...» (nota 10), especialmente, pp. 533-546.

[30] F. G. Klopstock: «Ode An Freund und Feind» («Oda al amigo y al enemigo»), en *Sämmtliche Werke,* Karlsruhe, 1826, t. 6, p. 37.

[31] Cristian Daniel Schubart, «Die Fürstengruft», en Edgar Neis (ed.), *Politisch- soziale Zeitgeschichte,* Hollfels / Obfr. O.J., pp. 19-21.

[32] «Die Gräber der drei Julitage», en la traducción de Adalbert von Chamisso, *Werke,* ed. por Max von Sydow, Berlín, Leipzig, Stuttgart, parte 2, pp.121-123.

[33] Adolf Wolff, *Berliner Revolutionschronik 1849-54.*



Ilustración 22: Posen, Monumento al 5.° Cuerpo de Ejército por la batalla de Nachod

Que todo soldado tenga su propia sepultura y su propia lápida es algo que se introdujo por ley en los Estados del norte después de la Guerra Civil americana, aun cuando los originarios de los Estados del sur fueran primariamente excluidos de los monumentos funerarios[34]. Esta norma de democratización fue generalmente introducida y respetada en la Primera Guerra Mundial por las potencias occidentales y por las potencias de tipo medio. El «derecho al descanso» bajo su modalidad habitual se había convertido entretanto en una norma del derecho internacional[35],

[34] Fritz Debus, «Blüten in Gottes Wind und Gestalten aus der Geschichte der Kriegsgräberfürsorge», en *Mitteilungsblatt' Kriegsgräberfürsorge,* 1958, cuaderno 1-5.

[35] Cf. principalmente las disposiciones adicionales germano-rusas o germano ucranianas, que respectivamente corresponden al 3 de marzo y al 9 de febrero de 1918, así como los artículos 225 y 226 del Tratado de Paz de Versalles y los tratados de París. En general léase Rudolf von Neumann, «Kriegsgräberfürsorge im Sinne der Genfer Abkommen», en *Revue Internationale de la Croix-Rouge,* t. 13, n.° 11, Ginebra, 1962. Finalmente, la ley para la conservación de las tumbas de las víctimas de las guerras y la violencia *(Gräbergesetz),* de 1 de julio de 1965, publicada el 8 de julio de 1965 en el Boletín Oficial de la República Federal. Además el tratado entre la República Federal de Alemania, Gran Bretaña, los países de la Commonwealth y Francia de 13 de junio de 1957.



Ilustración 23: Navarin-Ferme junto a Reims, Monumento y osario aliado de 1914-18

sin que Rusia se adhiriera al mismo por razones cuyos motivos ideológicos o reales son difícilmente distinguibles entre sí.

Sin duda, tan pronto como fue instaurada la norma de recordar individualmente a cada soldado, no pudo ser respetada, pues los muertos, para los que estaba pensada una sepultura propia no fueron encontrados o no pudieron ser identificados. De los caídos en la batalla del verano de 1916 en el bando alemán fueron identificables 72.000, siendo 86.000 desaparecidos o no pudieron ser reconocidos como cadáveres. Son similares las proporciones en Flandes o en Verdún, y así es en ambos bandos del frente. Los medios técnicos de exterminio estaban tan perfeccionados que ya no era posible encontrar ni incinerar a los muertos tal como prescribía la ley. Los individuos eran absorbidos por la muerte masiva. Este hecho evocaba dos respuestas que se expresaban en los monumentos funerarios.

En primer lugar, los lugares de la muerte fueron modificados en los monumentos funerarios, pues fueron situados tal como se encontraron cuando llegó el armisticio. La cota 60 junto a Ypern fue declarada cementerio en su condición de campo de batalla, porque en torno a los 8.000 contrincantes que se enfrentaron allí durante unas pocas mañanas fueron físicamente aniquilados y sus cadáveres no pudieron hallarse. Así

se cumplió inversamente y de modo irónico un postulado de Giraud. Giraud propuso para París un negocio funerario que pretendía incrustar los huesos calcinados de los muertos en medallones o en columnas, para que así los muertos se identificaran con sus objetos que los recordaran[36]. Este postulado puramente intramundano encaminado a una posteridad inmanente, la identidad del cadáver y el monumento funerario —que sin duda fue mágicamente enriquecido en el siglo XVIII— fue realizado en la Primera Guerra Mundial. En Fort Douaumont unos setecientos soldados alemanes fueron cercados y emparedados: el muro fue su tumba. Un proceso que hubo de repetirse en la guerra de los bombardeos entre 1939 y 1945 que afectó a todo el mundo independientemente de edad y sexo.

En segundo lugar, se erigieron grandes monumentos, como en Ypern y Vimy (ilustración 24), Thipval o Navarin, por sólo citar unos cuantos. En estos monumentos se hicieron figurar los nombres de todos los caídos a los que no se les pudo dar sepultura, pero cuyo nombre no debe ser olvidado. «Their name liveth for evermore», tal como proclama el lema de Kipling que en todos los altares de todos los cementerios británicos invoca la inmortalidad terrena.

Así el tipo de gran monumento de la victoria se convierte sin más en un monumento funerario. El pueblo de un Estado que anteriormente consolidaba su identidad en el monumento a la victoria, recordaba ahora a todos los muertos. Siguiendo la imagen de Rousseau, derivaba de la *volonté* de Tous una *volonté générale*. Por añadidura también entra en juego aquí la metáfora cristiana del juicio a la que ningún alma se puede sustraer, para procurar posteridad terrena enriquecida por el destino.

Quizás pueda aventurarse el juicio de que todos los monumentos de la Primera Guerra Mundial se caracterizan por compensar la indefensión mediante el *pathos*. La muerte de cientos de miles en muy pocos kilómetros cuadrados de terreno por los que se pugnaba, exige una fundamentación que difícilmente puede ser aportada por las imágenes y los conceptos tradicionales. El deseo de salvar continuidades o identidades, que fueron sobre todo destruidas por la muerte, nos conduce de un modo demasiado fácil al vacío. En Gran Bretaña hay algunos monumentos que han adoptado el viejo simbolismo de la muerte, un reloj —ya se trate de un reloj de sol o eléctrico— para recordar la muerte en general mediante la muerte de los soldados. Con esta vuelta a símbolos antiguos se intenta igualmente evocar una nueva identidad cuando se añade el lema

[36] Wilhelm Messerer, «Zu extremen Gedanken über Bestattung und Grabmal um 1800», en *Kunstgeschichte und Kunsttheorie im 19. Jahrhundert*, Berlín, 1963, pp. 172-194 y Franz-Josef-Keuck, *Politische Sinnlichkeit vot Totenmale*, Magisterarbeit, Heidelberg, 1974, pp. 57-67.



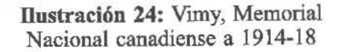


Ilustración 24: Vimy, Memorial Nacional canadiense a 1914-18



Ilustración 25: Zell, Baja Baviera, Monumento en recuerdo de 1939-45

de Hinderwell: «Pass not this stone in sorrow but in pride/And live your lives as nobly as they died».

La Segunda Guerra Mundial llevó consigo una modificación en el paisaje iconográfico de los monumentos, que también modifica el sentido político. Todavía con intenciones espontáneas se lleva a cabo el simple añadido a los monumentos de placas funerarias relativas al periodo comprendido entre 1939 y 1945, que de forma general y habitual fueron creados estatalmente en Francia para demarcar un comienzo nuevo mediante la sola erección de monumentos a la Resistencia. Sin embargo, también el estilo del realismo heroico con el que fueron erigidos la mayoría de los monumentos de los rusos o de los monumentos a la Resistencia en Francia y Bélgica, apenas se diferencia formalmente del arte oficial de los nacionalsocialistas. Además se reconocen innovaciones que renuncian a una apelación visible a la identificación política o social con el sentido de la pasada muerte.

La aniquilación no sólo de los muertos, sino también de los cadáveres por la guerra aérea, pero sobre todo en los campos de concentración alemanes condujo al antiguo arsenal de formas de los monumentos a los caídos y a la victoria. Para las víctimas que fueron condenadas a la

ausencia de sentido, si es que llegan a obtenerlo, es exigible un tipo de monumento negativo.

Así, en un pueblo bávaro los muertos son simbolizados entre tres columnas de basalto con una forma cóncava (ilustración 25). En Rotterdam se representa por Zadkine la destrucción del cuerpo humano como desesperación y queja, aun cuando los gestos de los agonizantes que imploran ayuda tal vez dejen entrever un hilo de luz de esperanza. Es numerosa la larga serie de monumentos que no contienen ningún objeto y que también renuncian al cuerpo humano (ilustración 26)[37]. Su función política se reduce, y también la cuestión de su significado, sin que se puedan aportar imágenes que sirvan de respuestas. Sin duda, aquí se mantiene el lenguaje de formas propio de la resurrección, por lo que en palabras de Max Imdahl no se trata de la metáfora de la resurrección sino de una metáfora de esta metáfora.

Finalmente, Kienholz, durante la Guerra de Vietnam, hizo un monumento antiguo que parodiaba el monumento a la victoria de Arlington. Compuso un escenario cotidiano sobre el que fue situado un monumento portátil a los caídos. Junto a él hay una pizarra en la que —tras nuevos comienzos de guerras— deberán ser registrados los muertos, para así no lastrar al monumento con el olvido de la muerte, sino a los hombres que eluden su recuerdo[38]. Así en el mundo occidental, si es que no ha sido en todo el mundo, se ha reforzado una tendencia a proponer la muerte ya no sólo como una cuestión, sino como una respuesta. No ya reclamando un sentido, sino fundándolo. Queda la identidad de los muertos consigo mismos, cuya dignidad a la erección de un monumento se sustrae a la donación de un sentido político.

V. Observación final

La historia de los monumentos europeos a los caídos testimonia una forma común de ver la nueva época. Apunta a una sensibilidad social y política que tiene su propia historia y que ha repercutido tanto productiva como teóricamente sobre el lenguaje de los monumentos.

La relación entre el imperativo político-social de sentido y su configuración por medio de imágenes ha sido producida a través del lengua-

[37] Hans Ernst Mittig, «Die Entstehung des ungeständlichen Denkmals», en *Evolution générale et developments regianaux en histoire de l'art*, Budapest, 1972, segundo volumen, pp. 469-47, tercer volumen, pp. 434-437 y Dietrich Clarenbach, *Grenzfälle zwischen Architektur und Plastik im 20. Jahrhundert*. Disertación, Múnich, 1969.

[38] Dieter Ronte (ed.), *Hurra!? Vom Unsinn des Krieges, Sechste Jugendausstellung der Kölner Museen im Walraf-Richartz Museum* (Katalog), Colonia, 1971, pp. 49-59.

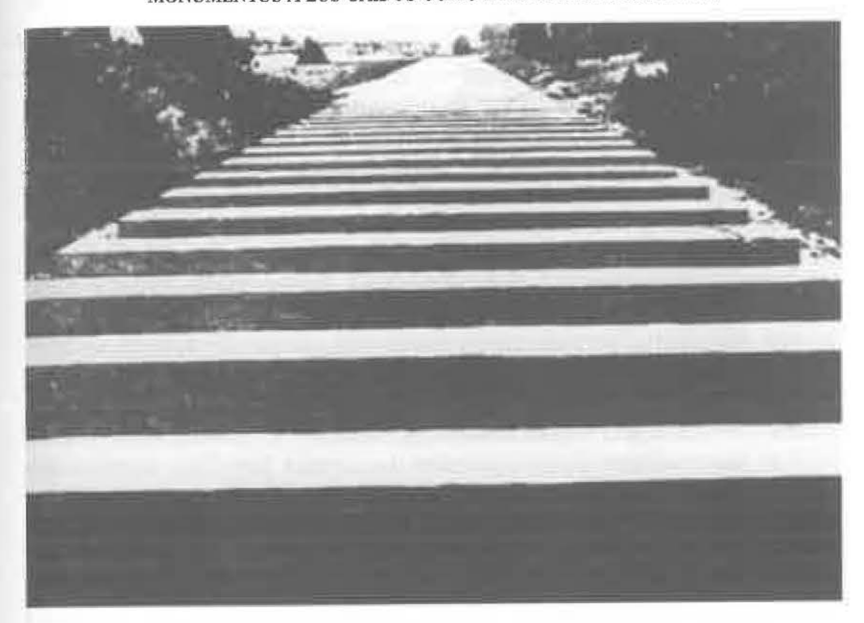


Ilustración 26: Treblinka. Parte del Monumento en recuerdo al campo de concentración

je de las formas de los monumentos, que debe de llegar a la sensibilidad del observador. Ambas, la forma y la sensibilidad, subyacen al cambio histórico, pero se modifican claramente en variados ritmos temporales. De ahí que se diluyan las identidades que debe evocar un monumento, en parte porque éstos eluden la capacidad de recepción sensual de formas, en parte porque las formas configuradas comienzan a hablar un lenguaje diferente al que previamente les había sido asignado. Al igual que todas las obras de arte, los monumentos tienen un excedente potencial de significados que elude los fines con los que fueron erigidos. Por eso hay muchos monumentos en los que no hay recurso alguno a las inscripciones o en los que las señales de referencia no son empíricamente reductibles a su primer significado.

Se trata de una experiencia histórica que se va diseñando desde la Revolución francesa: los monumentos a los caídos pierden su énfasis con la desaparición de las generaciones que los erigieron. Hay numerosos monumentos del siglo pasado que no sólo están externamente recubiertos de una pátina, sino que han caído en el olvido y si todavía son cuidados y visitados es en escasas ocasiones y habiendo perdido su

originario sentido político. Incluso en los países vencedores de 1918 las fiestas del armisticio del 11 de noviembre tuvieron muy poco impacto. El culto político a los antiguos monumentos a los caídos se va agotando[39] a medida que van muriendo los supervivientes de una generación. Hay que remitir este hecho al cambio natural de las generaciones sin tener que tratar la cuestión de lo efímero de la modernidad. Las experiencias y los mensajes políticos son difícilmente trasladables más allá de la muerte. El monumento que debe asegurar la transmisión de una sensibilidad que vaya más allá de la muerte no parece poder llevar a cabo esta tarea en solitario.

De ahí que haya excepciones, especialmente donde se trata de monumentos nacionales cuyo cuidado es puesto bajo la custodia de cada una de las comunidades de acción política. Aquí son posibles largos plazos para cada una de las formas de culto.

Las destrucciones de monumentos documenta por algún tiempo a las nuevas generaciones y se sienten aludidas por las inscripciones y los lemas de los monumentos a los caídos. La mayoría de las veces dichas destrucciones tienen lugar cuando no han muerto los miembros de la generación que los erigió y estos pueden ser valorados como contrincantes políticos. Después de que hubiera pasado medio siglo, los franceses se pudieron permitir que se mantuvieran en pie los monumentos alemanes de 1870/71 de Alsacia/Lorena —como monumentos de los ahora vencidos—. Los monumentos fueron derribados cuando empezaron a ser considerados una amenaza, allá donde debía ser bloqueada una nueva tradición. Así, para mencionar algunos periodos de tiempo, ocurrió en 1933 con Celle por 1866 y por 1869, en Düsseldorf por 1918 o en Weimar por 1920, y en Luxemburgo y Compiègne por 1918 en el año 1940, y en muchos lugares en Alemania por 1918 después de la Segunda Guerra Mundial. Siempre se trataba de romper los imperativos políticos de identificación.

Los monumentos que sobreviven a la primera motivación de su erección pueden ser elevados a una comunidad de tradiciones, pero también se modifica poco a poco su capacidad afirmativa. En toda Europa hay una diacronía de los monumentos a la victoria, cuya similitud formal se iba extendiendo por los países con las victorias itinerantes. Estos van remitiendo estructuralmente. Ya no se trata de la victoria, no se trata de una victoria concreta que debe ser llevada a un aspecto visual y sensible. El lenguaje de las formas, especialmente el de los monumentos a la victoria, está anticuado sin que deje de hablar. Claramente sobrevive a las motivaciones político-sociales por las que fueron erigidos, de tal manera que los lemas ya no podían ser concebidos políticamente, pero sin embargo siguieron siendo comprensibles. Esta diferencia y este hueco son ocupados por la estética, que cuestiona la capacidad expresiva de las formas. Formulándolo de otro modo, las posibilidades estéticas relacionadas con la capacidad de recepción sensible del observador sobreviven a los imperativos políticos de identificación que deben apoyar. Si en lo referente a los monumentos a los caídos uno se pregunta cuáles son los rasgos estéticos que han perdurado a los motivos de su erección y cuáles son los signos que se han mantenido a través del cambio de formas, llega a la conclusión de que éstos han sido los símbolos de muerte que revestidos de esperanza o de duelo tienen más perdurabilidad que los casos concretos. Pues el caso concreto de la muerte recordada puede haber pasado y precede por igual a cada uno de los espectadores.

[39] Claire Hollingworth, «Memory of the fallen begins to fade away», en *Daily Telegraph*, 11 de noviembre de 1918, gracias a la observación de Fritz Trautz.

Información sobre las ilustraciones

1 Según A. Rieth, *Den Opfern der Gewalt* (A las víctimas de la violencia), Tubinga, Wasmuth (Imagen de contraportada), Foto Bommer, Estrasburgo

2 Bildarchiv (Archivo de imágenes) Foto Marburg

3 Foto Hans Naumann

4, 10 Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge. e.V. (Federación popular para el cuidado de las tumbas de los caídos alemanes en la guerra, asociación autofinanciada)

8, 22 Fritz Abshoff, *Deutschlands Ruhm und Stolz* (Honor y orgullo de Alemania), Verlagsanstalt, Berlín (aproximadamente después de 1901)

12 Según Gedenkstäten (Monumentos conmemorativos), edit. Institut für Denkmalplege in der DDR (Instituto para el cuidado de los monumentos de la RDA), Urania Verlag, Leipzig-Jena-Berlín, 1974, imagen 92

18 Según A. Rieth, Imagen 33, Foto Schäfer, Weimar

23 Según una postal: C.A.P. 44 rue Letellier París, Copyright S.P.A.D.E.M. París

26 Según A. Rieth, Imagen 2, Foto Bommer, Estrasburgo

Resto de las fotos: Gerhard Dohrn-van Rossum, Franz-Josef Keuck, Reinhart Koselleck.

6

LA TRANSFORMACIÓN DE LOS MONUMENTOS POLÍTICOS A LOS CAÍDOS EN EL SIGLO XX*

El tema elegido es la transformación de los monumentos a los caídos, conmemorativos y admonitorios, durante el siglo XX. Quisiera anticipar dos advertencias metodológicas: un siglo es una unidad artificial. Las categorías correspondientes a un periodo largo o medio no pueden comprimirse en el esquema de cien años. De ahí que, según el caso tratado, retrocederé o avanzaré en el tiempo. También haré otra precisión: las secuencias diacrónicas de los monumentos públicos no están en una correlación 1:1 con la sucesión de los intereses de quienes los financian y los encargan. Tampoco la historia de las tomas de posición y las conductas —la llamada historia de las mentalidades— se ajusta de un modo exacto a la historia que las obras de arte nos muestran en su sucesión. Remitir cada monumento a los que mandaron erigirlo o a los artistas o incluso a los destinatarios no es posible sin atender a unas cuantas cuestiones de control metódico o determinaciones críticas de las diferencias. La historia estética crea su propia sucesión inmanente, que no es reducible a la historia puramente política. En este sentido estamos en una situación aporética: aunque tratamos de monumentos cuyo cometido es recordar acontecimientos únicos, la sucesión que generan esos monumentos tiene sus propias reglas. Desarrollaré cinco tesis.

La *primera tesis* concierne a las transformaciones que, sin variar su identidad estructural, han dado una impronta diversa a la identidad estructural del monumento ecuestre de San Jorge. Voy a retroceder más de ocho siglos, pues ya en el siglo XII, tanto en las imágenes como en las leyendas, el Santo había subido al caballo y desde entonces se convierte en un tema perenne de la escultura monumental europea. La pregun-

* «Die Transformation der Totenmale im 20». Jahrhundert, en *Transit. Europäische Revue,* 22 (2002), pp. 59-86 [traducción de Raúl Sanz Burgos].



Ilustración 1



Ilustración 2



Ilustración 3



Ilustración 4



Ilustración 5



Ilustración 6



Ilustración 7

ta que se nos plantea en solitario es la referida a la modificación de este Jorge, cómo él, sin perder su santidad, se transforma de un auxiliador y salvador en soberano y más tarde en soldado. O formulado de otra manera, en qué medida es susceptible de ser democratizado.

El monumento de San Jorge erigido en Praga en 1373 es el primer gran colado de bronce que en la Edad Media muestra reunidos al caballo, al jinete y al dragón (ilustración 1). Es una obra de Georg y Martin Klausenburg, dos artistas de Siebenbürgen. El santo es presentado sin duda como un caballero de la época; pero no será así siempre. Cuatrocientos años después, parece que vemos un San Jorge. En realidad es Juan III Sobieski erigido por François Pinck en Varsovia. Los papeles han sido invertidos. Ya no encontramos a San Jorge como caballero, sino al rey como San Jorge, cuya salvadora y santificadora función ha sido asumida por el rey (ilustración 2). También se modifica la anatomía en la que se encarna el demoníaco dragón. Ha sido sustituido por un turco que, en forma de persona, es arrollado por el caballo del victorioso liberador de Viena. Acerca del motivo de la erección del monumento en 1788, cabría preguntarse si los polacos, después de la primera división, no quisieron recordar a los Habsburgo que habían sido ellos quienes ayudaron a Viena a salvar de los turcos Austria y el Imperio. Así que en primer lugar encontramos a San Jorge como caballero y después al rey como San Jorge, dos ejemplos de entre cientos de una serie que presenta una transformación secular.

El siguiente paso muestra cómo un general adopta el papel de San Jorge. Bajo la cubierta de la catedral de San Pablo en Londres aparece en 1912 Wellington a lomos de su caballo Copenhagen. Bajo él se representa la lucha del bien y el mal, mientras, en la parte inferior, se encuentra el cenotafio del salvador, bajo el cual, en la cripta, reposan los restos de Wellington. El conjunto muestra cómo el general ha asumido el papel monumental del San Jorge británico como victorioso combatiente contra el mal. Esto ocurre aproximadamente cien años después de la victoria sobre Napoleón y dos años antes del estallido de la Primera Guerra Mundial.

La Guerra Mundial produjo una nueva transformación en casi todos los países. Ahora encontramos al simple soldado, que, bajo la forma de un caballero, mata al dragón, como ocurre en Marylebone (Inglaterra) o en Regen en el bosque de Baviera (ilustración 3). Después de haber elevado al soldado raso a los lomos del caballo, cabe constatar que en adelante, cuando se emplee el motivo de San Jorge a caballo, serán sólo los soldados quienes asuman ese papel. Ni el monarca, ni el general, sino el soldado es quien accede a una tradición de siglos: el proceso a largo plazo de la democratización ha llegado a los lomos de los caballos,

antes reservados a los mandatarios. Recuérdese que con el estallido de la revolución en 1917 Trotski proclamó: «¡A caballo, proletario, a caballo!». Obviamente, el dragón enemigo no representaba para él país alguno, sino que era un símbolo del capitalismo, tal y como gusta de aparece frecuentemente en la iconografía del arte soviético de los carteles.

Se pueden mencionar dos variantes. En Poznan, en 1926, se erigió un monumento de M. Lubelski en honor del decimoquinto regimiento de ulanos. En lo alto, sobre la columna, el ulano a caballo ensarta a un bolchevique, el cual lleva un gorro ruso con orejeras en el que puede verse una estrella soviética. El monumento fue desmantelado por los alemanes en 1939, y a partir de 1945 los rusos no permitieron volver a erigirlo. Después de 1990 el ulano pudo volver a asumir el papel de San Jorge sobre el pedestal, sobre el que ahora continúa cabalgando. Así el polaco luchaba contra el ruso, que era el dragón.

También después de la Segunda Guerra Mundial San Jorge continúa combatiendo en los monumentos. En Druten (Países Bajos) hay una estatua de mayólica donde el dragón, como símbolo de la Alemania nacionalsocialista, es abatido por el victorioso San Jorge.

¿Qué muestra la secuencia de estas transformaciones? En primer lugar, tenemos una declaración secular y estructural. El sentido espacial de alto *versus* bajo se observa de manera obvia en San Jorge. El mal está abajo: es el dragón, que en ocasiones también se representa como una persona. Se convierte en turco, en ruso o en alemán, por nombrar sólo algunos ejemplos, o sencillamente en enemigo. Luego de un modo uniforme se repite en el dragón la encarnación del mal. Las referencias nacionales pueden variarse, el símbolo del mal permanece.

Además, las asignaciones nacionales se solapan entre sí. San Jorge mata simbólicamente en el dragón a los vecinos con los que está enemistado. Igualmente al matar al dragón, en realidad el guerrero mata al mal mismo. De ahí se puede concluir que se proclama a San Jorge santo de Europa. Este sería al menos un posible resultado de la larga serie de transformaciones que habría encontrado su final provisional con la democratización de un San Jorge convertido en símbolo europeo. No es la victoria o la derrota, sino los conflictos colectivos los que hay que recordar y superar.

La *segunda tesis* apunta a las cuestiones de desde cuándo y por qué se recuerdan los nombres de todos los caídos. Lo cierto es que los nombres de los soldados, ya fueran mercenarios o reclutas forzosos, hasta la Revolución Francesa no se consideró algo digno de recuerdo más que en alguna rara ocasión. Cuando las batallas de masas llegaban a su fin —en los siglos XVII y XVIII ya era algo frecuente que hubiera de 10.000 a 20.000 heridos, moribundos y muertos en los campos de batalla— los

cadáveres eran enterrados lo más rápidamente posible para evitar epidemias.

Desde la perspectiva actual, se ve como una difamación hacer desaparecer a los muertos sólo por razones higiénicas. El recuerdo visible quedaba prendido entonces a los monumentos erigidos sólo para los generales victoriosos o para sus príncipes. Cualquiera puede verlos en todas las capitales y principales ciudades europeas.

Sólo desde la Revolución Francesa debe recordarse individualmente los nombres de todos los caídos; esos fueron los acuerdos de la Convención al comienzo de las guerras de la Revolución: respetar a los soldados como héroes, a ellos que como soldados ciudadanos o ciudadanos soldados tenían el derecho a llegar generales. Una jerarquía flexible se abre a cualquier soldado que lucha por su patria. Una vez caído, éste debía ser recordado como héroe. El culto a los muertos antes ligado a la *polis* o la ciudad o a las familias y las dinastías se nacionaliza.

Napoleón eliminó casi todos los monumentos nacional-republicanos de la Revolución en favor de los su *Grande Armée,* que, jerárquicamente escalonada, debía ser recordada según sus rangos. Los prusianos retomaron, sin embargo, la pretensión igualitaria. El primer monumento público en el que soldados y oficiales son recordados en común fue erigido tras la expulsión de la guarnición francesa de Francfort. El rey prusiano, Federico Guillermo II, había dedicado a los soldados de Hesse un monumento en el que aparecían los nombres de todos los caídos que habían contribuido a liberar la ciudad. Esto fue en 1793, en el año de Robespierre. En 1815, después de las guerras de liberación, el nuevo rey prusiano dispuso que fuera obligatorio poner en lugares públicos placas conmemorativas de los caídos. En todas las iglesias debían figurar los nombres de todos los soldados caídos en las guerras de liberación. En Wetter hubo, sin embargo, una excepción que se hizo visible porque fue tachado un nombre de la lista. Se trataba de un desertor que fue definido o difamado mediante el anonimato.

El recuerdo individual de los nombres estuvo en un primer momento al cuidado de las iglesias y sólo de manera titubeante se extendió hasta los lugares públicos, en monumentos con un mensaje cada vez más nacional. Este proceso se extiende desde mitad de siglo por toda Europa —desde las guerras revolucionarias de 1848/49 hasta la Guerra de Crimea y las guerras de unificación de Dinamarca a Sicilia.

Hay un nuevo problema técnicamente condicionado que resulta de la obligación de recordar a todos los soldados que no habían tenido sepultura, que no había podido recibir sepultura. Fue la consecuencia necesaria de un proceso industrialmente condicionado que culminó por de pronto en la Primera Guerra Mundial. A menudo eran más de la mi-

tad de los caídos, porque sus cadáveres aniquilados, destrozados y descuartizados no podían ser encontrados. Esto ocurrió en las batallas de Verdún, Flandes, el Somme e Isonzo. Desde entonces se hizo obligatorio cuidar el recuerdo de aquellos cuyos cadáveres habían desaparecido y carecían de sepultura. Por ejemplo en Thiepval se hizo una inscripción de los nombres de los 73.000 desaparecidos británicos en el Somme, resultado de una batalla que bajo las categorías jurídicas utilizadas desde 1945 hubiera sido calificada como un crimen (ilustración 4, monumento a los desaparecidos de sir Edwin Luytens).

El gran monumento de Thiepval se convirtió en modelo para Maya Lin, según cuyo proyecto se erigió en 1982 el *Vietnam-Memorial* en Washington. Originariamente se trataba de un trabajo universitario, en él Maya Lin, cuando era estudiante en Harvard, había diseñado un monumento para la Tercera Guerra Mundial. Aun antes de que se sacara a concurso el *Vietnam-Memorial*, tuvo una buena idea —buena en el sentido de evidencia estética—; concretamente ésta consistió en trazar una hendidura en la tierra para visualizar a lo largo de esa línea los nombres de los muertos en un muro de granito negro. La desaparición de los muertos en la tierra se señaliza asimismo mediante el reflejo que devuelve a los visitantes el muro de nombres (ilustración 5). Los observadores se ven reflejados en las brillantes planchas de granito cuando pretenden encontrar y palpar los nombres de sus camaradas, sus amigos, sus parientes, sus prometidos o de sus esposos, sus hermanos o de sus padres: la búsqueda de los muertos confronta a los supervivientes consigo mismos.

La enorme impresión que produjo el monumento de Vietnam no era previsible, pero tenía sus motivos. El primero de ellos fue que la estudiante no dio a conocer su nombre chino en su solicitud, pues de otro modo, según el debate ulterior, habría sido dudoso que consiguiera la adjudicación. Tal y como estaba previsto en el concurso, sólo facilitó una clave. Así una estudiante casi desconocida obtuvo la adjudicación. Por este encargo recibió sólo 20.000 dólares, diez veces menos que Frederick Hart, el escultor de los tres luchadores elegiaco-patéticos de Vietnam, que más tarde se impuso por los veteranos como monumento adicional (ilustración 6).

La persistente repercusión, no obstante, va más allá del muro negro. Éste puede ser considerado como un muro de las lamentaciones, porque obliga al observador a reflexionar sin que pueda encontrar una respuesta. Y aquí se halla la meditada propuesta de Maya Lin, que todo aquel que guarda luto por sus muertos puede y tiene que recordar a su manera. La forma neutral excluye todo imperativo previo de tipo político o religioso para el culto admonitorio —lo cual irritó a muchos veteranos—. La pugna entre ellos y la artista siguió bullendo interminablemente. Muestra, sin embargo, la capacidad norteamericana de llegar a compromisos, que posibilitó la erección del contramonumento racialmente diferenciado de los tres combatientes. Además, como consecuencia de las exigencias emancipatorias de paridad, se añadió entre tanto un monumento femenino.

El recuerdo de los nombres individuales de todos los caídos, que lentamente se ha impuesto desde la Revolución Francesa, puede denominarse liberal, pues los muertos son pensados como individuos. Igualmente debe denominarse democrático, porque todos aquellos muertos caídos por su patria son pensados en común.

Los cadáveres desaparecidos han conducido por tanto a monumentos que, sin tumbas, sólo remiten a los nombres, en cierto modo como monumentos sustitutorios de las tumbas que faltan. Esto es propio del siglo XX y conduce como consecuencia al monumento del soldado desconocido. Pues cuando ya no se encuentran los cadáveres, un soldado desconocido se convierte en figura simbólica para la generación de aquellos que lucharon y cuyos muertos desaparecieron en una nada ignota. El soldado desconocido, después de algunos monumentos predecesores en la Guerra Civil americana, fue concebido por primera vez en Londres y París.

Mi *tercera tesis* es que el soldado desconocido, donde quiera que sea posible, permanece ligado a una tradición de origen monárquico. En París ha sido enterrado bajo el *Arc de Triomphe*. Es decir, se encuentra donde el Emperador quería cabalgar precisamente como vencedor. Pero se le negó el paseo triunfal pues finalmente perdió. A pesar de todo, el monumento sigue siendo un signo compensatorio del triunfo francés. Las catastróficas derrotas de 1812-15 fueron en cierto modo omitidas de la puerta de la victoria.

En casi todas las capitales de Europa hay configuraciones análogas entre monarcas victoriosos y el soldado desconocido. En Múnich, un monarca, Otto von Wittelsbach, cabalga sobre el caballo que hay en su monumento, realizado por Ferdinand von Miller en 1911. A sus pies se halla una lápida similar a un búnker. Debajo se encuentra la escultura del soldado desconocido, tal como se dice en el dialecto de Múnich, y además con la inscripción de la promesa de que resucitará junto a sus camaradas (ilustración 7). Si llegara a resucitar se encontraría, en primer lugar, con los cascos del caballo del monumento, cuyo aristocrático jinete vigila la salida. El monumento fue dedicado a los cerca de trece mil caídos muniqueses de la Primera Guerra Mundial. Las placas con los nombres —que de un modo similar al posterior *Vietnam-Memorial* están hundidas en tierra— fueron destruidas en la Segunda Guerra Mundial,





Ilustraciones 8 y 9 **Ilustración 10**



Ilustración 11



Ilustración 12



Ilustración 13 **Ilustración 14**

y el igualmente destrozado monumento de piedra al soldado desconocido, obra de Bernhard Bleeker, hubo de ser sustituido por una estatua fundida en bronce. Hoy sólo figuran cifras de ambas guerras mundiales en el muro, en el que los más de 40.000 muniqueses muertos en la Segunda Guerra Mundial —víctimas de bombardeos, desaparecidos y soldados— han sido acogidos de nuevo en el recuerdo. Los nombres de los muertos, antaño inscritos, fueron enviados al anonimato mediante números. El monumento al soldado desconocido en Múnich gana así su verdadero significado. El anonimato de los muertos triunfa.

Un caso especial nos lo ofrece el soldado desconocido en Varsovia. Fue situado bajo la arquería del Palacio sajón, en el que se encontraba la Academia Militar. La tumba se hallaba en un principio bajo la cola del caballo del monumento a Poniatowski, caído en 1813 y asociado a Napoleón en la lucha contra los rusos, inmortalizado con gesto victorioso por Bertel Thorvaldsen (ilustración 8). Los alemanes, durante la aniquilación de Varsovia, junto a la Academia Militar también destruyeron y fundieron la escultura. Es un círculo habitual que las armas tomadas a los enemigos se utilicen para erigir monumentos que en la siguiente guerra serán fundidos para fabricar nuevas armas.

Tras el fin de la guerra, los daneses regalaron a los polacos una copia de la figura ecuestre llevada a cabo por su artista clásico. Los rusos impidieron, sin embargo, que la estatua de Poniatowski —porque éste había luchado contra ellos— fuera de nuevo erigida ante la tumba del soldado desconocido en cierto modo como su guardián. Así, desde entonces, el desconocido descansa solo bajo los restos de la vieja arquería —también monumento visible a la destrucción de Varsovia (ilustración 9).

Pueden encontrarse configuraciones similares de príncipe a caballo y soldado desconocido en Viena, Cracovia, Budapest y Roma, que no entraremos a tratar aquí. Incluso en Berlín, donde a causa de la diversidad federal hubo que renunciar a un soldado desconocido, el monumento hoy denominado «A las víctimas de la guerra y la tiranía» en la *Neue Wache* se halla en la zona adyacente a la estatua ecuestre de Federico el Grande, obra de Christian Daniel Rauch.

Por tanto, permanece como una tesis verificable que en casi todas las capitales donde descansa el soldado desconocido había una tradición monárquica de monumentos ecuestres. Sociológicamente subyace a esto que el dinero para las obras era donado de buen grado por los dominantes cuerpos de oficiales, que a la postre daban un sesgo militar y tradicional a los objetivos de las fundaciones. Pero del visible vínculo con la tradición monárquica no se sigue que la función política de los respectivos solados desconocidos no pueda llegar a calificarse de democrática.

Hay un importante proceso a lo largo del siglo xx que consiste en que, sin menoscabo de las distintas formas constitucionales de los Estados enfrentados, el recuerdo a sus soldados desconocidos —que plasma a los anónimos muertos en masa— tiene una función democrática: el desconocido responde de la nación o del pueblo del cual es miembro. Su fuerza simbólica da forma en todos los Estados europeos, independientemente de su modo de constitución, al monumento cultual. Aquí reconocemos el signo internacional de una democratización, que se estructura nacionalmente, pero a cuya tipología apenas afectan las constituciones de los Estados en pugna o en competencia. El ritual, que reúne y liga a los supervivientes con los muertos, atestigua una generalidad estructural, en cierto sentido antropológica, por debajo de la multiplicidad de constituciones. La categoría de las estructuras democráticas del culto moderno a los muertos se extiende por tanto independientemente de los diferentes rasgos empíricos de cada uno de los Estados.

El ejemplo inglés es especialmente significativo, pues en él está simbólicamente suspendida la tensión entre el estrato alto, tradicionalmente monárquico y aristocrático, y las pretensiones democráticas del conjunto del pueblo. Aparentemente el caso británico se sale del modelo habitual. El soldado desconocido no yace, como era de esperar, en la catedral de San Pablo, templo y tumba militares de Gran Bretaña. Reposa tras la puerta de entrada a la abadía de Westminster, es decir, en la antesala de las ilustres sepulturas de artistas, políticos y escritores británicos. Es incluido, pues, en un contexto primariamente civil.

El cenotafio para el soldado desconocido se encuentra, en cambio, en el ámbito público de Whitehall, pero no a los pies de algún monarca, sino a diez metros de altura, en un pedestal erigido en 1919 por sir Edwin Luytens (ilustración 10). Esto necesita explicación: el soldado desconocido yace exactamente allí donde de manera tradicional se colocan las estatuas ecuestres de monarcas y generales. Sólo en Londres hay cerca de treinta monarcas y algún general más a caballo alzados sobre pedestales. Después de la Primera Guerra Mundial el soldado raso llega para descansar justo en la plaza enaltecida por los monárquicos y llena de simbolismo. Sólo diecisiete años después, y en cierto modo como ratificación, el general Haig —antaño comandante en jefe del soldado desconocido— es alzado sobre un pedestal que, erigido a la distancia correspondiente, sólo alcanza la mitad de altura. Mientras el cadáver mismo del soldado desconocido se incluye en el culto funerario del aristocrático estrato superior, su tumba vacía simboliza una legitimidad democrática —y esto es una magistral configuración del cuidado británico de los símbolos—.

El cambio indica al mismo tiempo un impulso en la innovación de las condiciones técnico-militares que propician la muerte en masa. El traslado del soldado desconocido al pedestal de un potencial monumento ecuestre se efectúa sólo en el instante histórico en que la caballería ha cedido su papel frecuentemente decisivo en las guerras en favor de medios técnicos de destrucción como aviones y blindados, los cuales a partir de ahora son susceptibles de recibir sus propios monumentos, tal y como se verá aquí.

La *cuarta tesis* que presento, o, mejor dicho, la cuarta cuestión a la que me gustaría responder es la siguiente: ¿En qué medida el adversario es reconocido o es excluido por la propia declaración del monumento? Se puede anticipar que, en general, todo monumento a la vez incluye y excluye. Mostrar significa silenciar. Pertenece a la lógica interna de los monumentos que toda visualización esconde otra cosa. La pregunta clave que se debe formular es: ¿Qué se silencia?

Aquí hay que volver a mencionar el monumento dedicado a la guerra de Vietnam, que designa por su nombre a los alrededor de 60.000 norteamericanos caídos en esa guerra, pero silencia cuántos vietnamitas murieron —concretamente en torno a un millón y medio de soldados y civiles de Vietnam del Norte y del Sur— en una guerra que, en la terminología tradicional, fue al mismo tiempo una guerra internacional y una guerra civil entre vietnamitas. Tampoco hay que olvidar los nuevos medios químicos de combate que produjeron y dejaron tras de sí gran cantidad de mutilados y de enfermedades hereditarias, que se transmitieron hasta la segunda e incluso la tercera generación. Hubo, sin embargo, un contramonumento al muro de granito de Maya Lin. Fue obra de Chris Burden: *The Other Vietnam Memorial*. Está dedicado a las «Displaced persons of the american conscience», es decir, a los muertos expulsados y desaparecidos de la conciencia norteamericana. En doce planchas de metal de más de cuatro metros de altura —que, igual a las páginas de un libro, dan vueltas en torno a un eje— se grabaron los nombres de 4.000 vietnamitas. En este caso no se trata de los nombres de personas efectivamente muertas, como de manera ejemplar ocurre en Thiepval o en el muro de granito en Washington. Más bien representan al más de millón y medio de vietnamitas caídos, muertos y asesinados, cuyo nombre no fue posible registrar. Aquí el nombre adquiere una fuerza simbólica a favor de aquellos que no pueden ser recordados por su nombre.

Mientras en el monumento a Vietnam de Maya Lin se silencia a los adversarios caídos, el simbólico monumento a los nombres para los millones de vietnamitas desaparecidos de Chris Burden también calla: puesto que sólo se exhibe en un museo, no ha alcanzado a la opinión

pública norteamericana. Irónicamente, el soldado desconocido norteamericano ha sido además identificado mediante un test genético. De este modo el rito del soldado sin nombre ha sido desvirtuado y ha perdido vigencia por medio de la medicina.

La exclusión del recuerdo del enemigo caído no era algo evidente en los siglos XVIII y XIX. Una capilla funeraria y memorial en el cementerio de la guarnición de Berlín recuerda en conjunto a todos los combatientes prusianos y franceses que allí descansan desde los años 1813-15. La inscripción dice «En recuerdo de los años 1813, 1814 y 1815 y de los guerreros prusianos y franceses que reposan aquí». Que se emplee el término «guerreros» [*Kriegern*] —similar al inglés «Warrior»— caracteriza enfáticamente a todos los adversarios combatientes, que se han reconocido recíprocamente como tales. El Estado prusiano no compartía los sentimientos romántico-nacionales que entonces abrigaba abrumadoramente su cultivada intelectualidad. Por ello tras la victoria sobre Napoleón no permitió separar los cadáveres. Yacen enterrados juntos y juntos se les recuerda. La capilla funeraria, en los años 40, fue elevada a la condición de monumento estatal y público. El reconocimiento del enemigo también permanece por tanto después de la Revolución Francesa, precisamente en el campo conservador, parte de una tradición que se remonta hasta las guerras dinásticas entre Estados y, después de todo, a los torneos medievales.

Especialmente precario fue el recuerdo de aquellos muertos que en un primer momento hubieron de luchar a favor de Napoleón y que tras el cambio de frentes de 1813 lo hicieron contra él. Estos caídos, sobre todo los de la Liga Renana, en cuyo nombre aquéllos fueron presionados para convertirse en soldados, desde la perspectiva de las victoriosas guerras de liberación, habían perdido su derecho a ser recordados con honor. La posterior sospecha de que pudieron haber cometido traición fue eliminada sólo con dificultad. Así y todo, en 1833, el rey bávaro Luis I mandó erigir un gran obelisco de Leo von Klenze en cuyo pedestal cuatro marciales carneros inclinaban su cerviz, y bajo cuya inscripción subyace la referencia al cambio de frentes: «También ellos murieron por la liberación de la patria». Sólo un monarca podía permitirse recordar los muertos en cuanto tales, independientemente de su cambiante adscripción ideológica.

Por supuesto, las enormes cifras de muertos no fortalecían en el recuerdo de los supervivientes el respeto por un enemigo por cuya paga y bajo cuyas órdenes los caídos habían tenido que luchar. Por ejemplo, 30.000 bávaros murieron al servicio de Napoleón, mientras que en la guerra con Francia de 1870/71 sólo cayeron 3.500. Napoleón había exigido de los bávaros alrededor de diez veces más de muertos de los que

habían perdido en la guerra por la unificación de Alemania. El resentimiento nacional atizado entonces, signo y promotor de la democratización, era poco apropiado para reconocer al enemigo como igual en derechos. La vinculación retrospectiva —patriótica y solipsista— del recuerdo con los muertos propios, y sólo con éstos, impidió de manera creciente el reconocimiento de los adversarios caídos. El enemigo, que como ser humano había sido reconocido igual en derechos, se convirtió de nuevo en un «bárbaro». Esa tendencia ideológica que va en aumento y hacia 1900 se impone en numerosos monumentos en Europa es el preludio de la Guerra Mundial.

Pero ocasionalmente hubo excepciones en la Primera Guerra Mundial misma. Recuérdese tan sólo el honorable entierro a Manfred von Richtofen, acompañado de salvas de disparos, por parte de sus adversarios canadienses. Este entierro es propio de la tradición de los torneos caballerescos, la cual fue continuada por los pilotos de los aviones de caza. Sin embargo también para los soldados rasos se construyeron cementerios y monumentos compartidos. En St. Quentin hay dos figuras de estilo arcaizante, un hombre mayor y un hombre joven, que hacen duelo al mismo tiempo por un amigo y un enemigo. Este es el monumento de un cementerio que el emperador Guillermo II sufragó de su propio bolsillo para los soldados franceses y alemanes enterrados juntos allí. A la izquierda descansaban los franceses y a la derecha los alemanes, y en el muro del cementerio fueron recogidos los nombres de todos los caídos. Tras su victoria, los franceses exhumaron a sus muertos y los sustituyeron por cadáveres alemanes. Los muertos propios no debían permanecer junto a cadáveres alemanes, de tal manera que los soldados alemanes trasladados allí reposan a partir de entonces bajo los nombres franceses del muro. La ostensible separación de los cadáveres después de 1918 fue la consumación de la identificación democrática que excluye al enemigo. El caso muestra que la tradición dinástica de reconocer al enemigo como un igual —como siempre se le había considerado por lo demás— aún continuaba ininterrumpidamente activa en tiempos de Guillermo II, al menos en Europa.

Excluir al enemigo o representarlo como un derrotado sometido, gana peso de manera creciente como temática de los monumentos del siglo XX. Tras la Segunda Guerra Mundial se acusan enormes diferencias en el culto a los difuntos entre ambas superpotencias vencedoras. También los norteamericanos exhumaron a sus muertos, a decir verdad a aquellos que habían caído en territorio alemán. El suelo estaba en cierto modo tan contaminado de fascismo que los muertos de los vencedores no podían ser abandonados allí. La práctica seguida por los norteamericanos fue la contraria a la de los ingleses y franceses, que de modo

tradicional también construyeron en Alemania sus propios cementerios, como desde la Paz de Francfort de 1871 preveía el derecho internacional. Los norteamericanos dejaron en manos de los familiares y allegados la posibilidad de llevarse a los suyos a casa o de enterrarlos en los cementerios de masas en Europa occidental o en Italia, pero en ningún caso en la derrotada Alemania. El carácter embarazoso del apretón de manos entre Kohl y Reagan en el cementerio de soldados de Bitburg procede de haber prescindido de que ese gesto de paz no iba a escenificarse sobre soldados enterrados juntos que anteriormente habían sido enemigos, como corresponde a la realidad en Verdún. Por añadidura, de los dos mil soldados enterrados en Bitburg, cuarenta y nueve habían pertenecido a las SS. Aquel apretón de manos parecía refrendar simbólicamente los asesinatos de masas del periodo nacionalsocialista. Pero esta interpretación tampoco hacía justicia a la auténtica identidad de los muertos. Se trataba de casi todavía niños que tras rebasar el 1,70 de estatura habían sido forzados a alistarse en las SS —es decir, no eran jóvenes voluntarios— y que sin acabar la formación escolar, hacia el final de la guerra, fueron enviados a la muerte. A la vista de estas dificultades para poder distinguir adecuadamente entre amigos muertos y enemigos, el canciller alemán habría hecho mejor saludando al presidente americano en Dachau, que realmente había sido liberado por los americanos.

Y bien, este es exactamente el mensaje de los rusos: erigir sus monumentos a la victoria únicamente como monumentos a la liberación heroica. Como en la conquistada Alemania oriental, en todo el este de Europa hay numerosos cementerios, grandes y pequeños, así como amplios monumentos en gran estilo en Berlín, Varsovia, Praga, Viena, Budapest, Bucarest y Sofía, los cuales debían conservar en el recuerdo como héroes a los soviéticos caídos, enterrados inmediatamente en el lugar de su muerte. La exclusión de los muertos de los vencidos de la comunidad del recuerdo condujo a que sólo se permitiera y se celebrara forzosamente la memoria de la victoria rusa, mientras los pueblos que en 1945 habían sido tanto liberados como sometidos no pudieron conmemorar a sus propios muertos. Ellos fueron silenciados.

Corresponde a esto que Fritz Cremer fuera obligado a representar en el monumento erigido en 1958 para los muertos del campo de concentración de Buchenwald ante todo a la triunfante dirección comunista del campo excluyendo a los demás grupos de internos, especialmente a los judíos, así como a aquellos que más tarde, bajo Stalin, murieron allí (ilustración 11). Sólo después del cambio de 1990, tanto en Rusia como en todo el este, se hizo posible recordar a los muertos propios por sí mismos.

Mi reflexión final —la *quinta tesis*— apunta a lo siguiente: todo monumento que vemos o que visitamos contiene un mensaje, en caso contrario no habría sido erigido. Que todos los monumentos son portadores de significado y fundadores de sentido es algo evidente por sí mismo. Tienen el propósito de producir en adelante un efecto, para lo cual se erigen. La pregunta que debe ocuparnos ahora es esta: ¿es razonable el proceso de tener que recordar mediante la canalización del mensaje en que consisten los monumentos? Que a un monumento se le asigne un mensaje determinado que recordar y no otro en absoluto garantiza que lo que se recuerda también sea o permanezca en sí mismo como algo con sentido. El monumento como portador de significado no necesita solaparse, al menos en la recepción, con el sentido asignado antaño. En particular se pregunta: ¿Fue la muerte —por qué, para qué, cómo y cuándo se murió— una muerte con sentido?

Pues bien, mi última tesis consiste en que desde principios del siglo XX es visible un notorio desplazamiento en el espectro de significados de los monumentos. Los mensajes de los monumentos reclamaban en una primera fase, hasta la Primera Guerra Mundial, su aprobación. A pesar de todas las objeciones y críticas, el mensaje tiene una relación afirmativa con los procesos y acontecimientos que habían causado la muerte violenta. Esto es válido en igual medida tanto para los monumentos de los vencedores como de los vencidos. En una segunda fase, que crece paulatinamente desde la Primera Guerra Mundial, el mensaje afirma que el sentido no puede ya ser presupuesto, encontrado o detectado. El sentido más bien se busca, se conjura o se exige.

En una última fase aparecen monumentos cuyo mensaje primario consiste sobre todo en la falta de sentido, en la ausencia de sentido, en la absurdidad. Es la respuesta al genocidio de millones de personas organizado y ejecutado primordialmente por los alemanes. Pero también se denuncia la falta de sentido de la muerte masiva a causa de las bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki.

Según quiénes sean los vencedores y los vencidos, y según sea la forma de supervivencia, se solapan las fases que varían desde una clara donación de sentido, su búsqueda o su exigencia hasta la desesperación absoluta por no poder encontrar sentido alguno. Ahora bien, el cambio no puede reducirse a un proceso único, unilineal. Se distribuye estratificadamente en cada una de las naciones europeas y del resto del mundo. Pero la gama de variantes provoca grandes transformaciones que en conjunto pertenecen a las características del siglo XX. Esto se muestra en una serie de ejemplos

A lo largo del siglo XIX predomina aún la firme donación de sentido inducida por los mensajes de los monumentos. Incluso los vencidos

comparten los mensajes afirmativos. El monumento francés de Sedán muestra a una *Nike* que corona a un soldado francés moribundo. Debajo, Clío apunta a una inscripción: *impavidus numero victus* —«valientes, sólo vencidos por la superioridad numérica»—. Se trata de una afirmación compensatoria, pues si los franceses lucharon en minoría fue más por fallos estratégicos de sus mandos que por inferioridad numérica total frente a los prusianos y las tropas del sur de Alemania. La fórmula acentúa justificadamente el coraje de los soldados franceses, pero calla aquello que el monumento no hace visible.

Que una Victoria alada baje a coronar a un soldado moribundo es algo que se encuentra también cientos de veces en Alemania. Los monumentos de los adversarios apenas se distinguen unos de otros icónica e iconológicamente. Por supuesto, es preciso saber quiénes los han erigido y dónde, así como qué inscripciones portan para asignarles una nacionalidad. El significado aparente de la muerte de un soldado aún es claro, tampoco se exige directamente revancha. Por supuesto se asoma la tendencia a afirmar la invencibilidad propia, como pretendieron para sí como verdad histórica los alemanes después de 1918.

En el culto político francés a los muertos se funden las tradiciones realista, bonapartista y republicana, que de todas formas recuerdan a los muertos en guerra con colectivo orgullo nacional. Y en Alemania se consuma una fusión análoga: los movimientos aristocrático-militares y los de cuño nacional-estatal y burgués se reúnen en los monumentos. Así, una inscripción dice: «A los héroes caídos en honorífica memoria, a los que lucharon con ellos en agradecido reconocimiento, a las generaciones venideras para la emulación». El antiguo mensaje emitido por el rey en 1813 reúne a las generaciones del pasado, el presente y el futuro en la disposición a morir por la patria, ahora, tras 1871, es retomado activamente por el público burgués: con idéntica semántica cambia el sujeto de la acción soberana desde el monarca a la sociedad burguesa que se compromete a partir de ahora a estar dispuesta a morir al efecto de constituirse ya sea en sentido democrático-nacional o popular.

Que la donación de sentido pueda dar un paso más y exigir de los vencidos la venganza lo atestigua un monumento en Colmar. Aquí, Frederic Bartoldi, creador también de la Estatua de la Libertad, erigió en 1876, bajo el dominio alemán, un monumento a un guerrero. Bajo una lápida levantada que promete la resurrección, la mano del caído se extiende para empuñar la bayoneta que se le ha arrebatado (ilustración 12). La exigencia implícita es clara: venganza. Sólo en 1916 los alemanes desmontaron la tumba, porque en ella se acumulaban demasiadas flores de los alsacianos, pero no la destruyeron. Así en 1919, después de que el mensaje hubiera alcanzado su fin, pudo ser erigido de nuevo.

Un mensaje similar emana del monumento a la guerra civil levantado en 1922 en Weimar, monumento que Walter Gropius había dedicado a los trabajadores caídos en 1919. La promesa de resurrección —que las lápidas funerarias estratificadas y oblicuas entre sí transmiten— se intensifica hacia arriba en un dentado rayo que exige alcanzar la meta futura por medio de la expiación o de la venganza (ilustración 13). Uno de los monumentos más importantes del siglo XX fue destruido por los nacionalsocialistas y reconstruido en la RDA: en cierto modo cumple la exigencia de sentido.

El paso de un sentido innegable e inequívocamente claro a su ironización se da ostensiblemente en una obra de Edgard Kienholz que parodia sin piedad el patético monumento de la victoria de Félix de Weldon en Arlington (1954). El monumento de la Segunda Guerra Mundial más pesado y seguramente más conocido se mira en la foto que celebra la erección de la bandera de la victoria por los marines en Iwo Jima, donde alrededor de 6.000 norteamericanos y 20.000 japoneses habían encontrado la muerte (ilustración 14). Kienholz imitó a los vencedores que ahora aparecen en sus uniformes pero sin cabeza, mientras que cerca de ellos se levanta una lápida de pizarra con una cruz invertida, bajo la cual, en la pizarra, se leen los nombres de los pueblos aniquilados en el curso de la historia, escritos naturalmente con tiza para poder borrar sus nombres y hacer sitio a las víctimas de los genocidios venideros (ilustración 15, 1968). Mediante una inversión irónica, la donación de sentido victorioso se transforma en este *Portable War Memorial* en su antítesis: en la ausencia de sentido de los genocidios orquestados bajo auspicios patrióticos.

La pérdida de significado de las donaciones patrióticas e irreflexivas de sentido allana el camino para hacer de la búsqueda de sentido objeto de los monumentos. Rodin mostró esto por primera vez. Su famosa obra *La edad de bronce* fue concebida en 1871 aún como un monumento de guerra clásico y heroico, que muestra un arcaizante y desnudo herido, con un vendaje en la cabeza y una lanza en la mano. En cuanto Rodin prescinde de la lanza y la venda, como ha determinado Schmoll —conocido como Eisenwerth—, el monumento se desmilitariza. Atrás queda el dubitativo joven que se tambaleaba en *La edad de bronce,* símbolo del siglo venidero. (ilustración 16). De esta manera todos los monumentos revanchistas que se levantaban entonces en Francia, como el del *souvenir français,* fueron rebasados icónica e iconológicamente y, desde un punto de vista estético-político, sobrepujados.

Otro monumento estéticamente insuperable, que hace visible la infructuosa búsqueda de sentido de la muerte violenta —alrededor de medio siglo posterior al anterior—, es obra de Käthe Kollwitz. Durante



Ilustración 15



Ilustración 16



Ilustración 17





Ilustración 18



Ilustración 19



Ilustración 20

décadas reflexionó sobre la invisibilidad de su hijo, voluntario de guerra caído en 1914. En un principio, éste debía yacer a los pies de sus padres, como víctima encarnada, semejante a Cristo. Pero, al final, permanecieron sólo los padres arrodillados, como ahora puede verse en Vladslo (Flandes), que meditan sobre su hijo desaparecido (ilustración 17, 1932). En lugar de mostrar al soldado muerto, hace de la supervivencia el tema central, sin exigir o imponer a ella una respuesta.

Se puede comparar esta estatua con la *Pietá* de Kollwitz en la *Neue Wache* de Berlín, inicialmente una pequeña escultura privada (realizada en 1937/38), a la cual en 1992 se dio mayor tamaño para convertirla en monumento. Se trata de una recaída en la iconografía cristiana, que propone u obliga a aceptar consuelo por el sacrificio de la propia vida. El hijo muerto en cierto modo está resucitado y es recogido en el regazo de su madre (ilustración 18). En relación con los sucesos de la Segunda Guerra Mundial este monumento es doblemente problemático. Se muestra a una madre superviviente cuando más de la mitad de los muertos por bombardeo, así como de los refugiados muertos, fueron mujeres y niños. El viejo símbolo de María afligida no alcanza, por lo tanto, a la nueva realidad histórica. Peor aún, el tópico de la *Pietá,* retomado cientos de veces en monumentos relativos a la Primera Guerra Mundial, varía su estatus simbólico después de la Segunda Guerra Mundial. La colocación de la *Pietá,* tras la prehistoria cristiana de los asesinatos de masas del nacionalsocialismo, se convierte inevitablemente en un gesto antijudío a causa de que la vieja acusación del llamado asesinato de Dios por los judíos es inherente a la figura. Cuanto más se reactiva el sentido tradicional y cuanto más sentido se busca, más carente de tacto resulta el monumento.

Por el contrario, cuanto más eficazmente se refleja la desesperación de hallar sentido a la muerte en guerra, mayor es el logro del artista. Esto es válido —y no resulta superado en la serie de los monumentos alemanes— para Wilhelm Lehmbruck ya en 1916. Tal y como muestra su escultura *El abatido,* se había emancipado estilísticamente de su condición de discípulo de Rodin (ilustración 19). La figura desnuda es reconocible como soldado por el fragmento de espada que porta en la mano derecha. Pero *El abatido* muestra otros tres mensajes que recíprocamente se condicionan y se complementan: la herida que puede llevar a la muerte, la muerte misma y el duelo, que va más allá de la muerte. Al principio de 1919 Lehmbruck se suicidó por no poder soportarse a sí mismo al haberse quedado solo. Hizo efectiva la pérdida absoluta de sentido mediante su muerte personal.

El símbolo de la infructuosa búsqueda de sentido fue sobrepujado en la Segunda Guerra Mundial. La negación del sentido cuajó en la realidad

misma. El monumento al campo de concentración en Neuengamme, que Françoise Salmon, una superviviente de Auschwitz, hizo en 1965, muestra ahora ya crudamente un cadáver esquelético (ilustración 20), que parece hacerse cargo del expresionista cuerpo agotado obra de Lehmbruck.

Una mirada retrospectiva a la Primera Guerra Mundial permite documentar el profundo cambio estructural alcanzado con la ausencia de sentido de la muerte violenta. El desnudo caído hacia atrás, reconocible aún como soldado moribundo por su casco, creado por Maillol en 1932 para Banyuls-sur-Mer, puede ser aún interpretado universalmente como héroe que en el altar de piedra es llorado por las mujeres supervivientes (ilustración 21).

La guerra de bombardeos, que no conoce ya diferencia alguna entre civiles y soldados, nos conduce inevitablemente a la desesperación mortal como tal. Ossip Zadkine regaló a Rotterdam, la primera ciudad arrasada por bombardeos aéreos, su monumento de un ser humano moribundo, cuyo destrozado cuerpo en vano alza acusadoramente los brazos hacia la ruina que el cielo transporta, sin que de allí pueda recibir su salvación (ilustración 22). El sentido de la muerte se ha consumido como consecuencia de la guerra total. Desde un punto de vista de la historia de los estilos, Zadkine es uno de los puntos culminantes de la representación aún ligada al cuerpo humano de una muerte que ha llegado a carecer de sentido. Las numerosas formas desgarradas similares, como por ejemplo el monumento esloveno para Mauthausen (ilustración 23), reinciden en lo que se refiere a lo puramente estético. La columna dividida es un motivo suplementario mientras que el débil esqueleto remite más bien a la inmemorial danza de la muerte.

Se han ensayado tres respuestas a la búsqueda de sentido que finalmente se ha hecho irresoluble. Ellas nos conducen a la locura y absurdidad del asesinato de masas querido conscientemente y planeado racionalmente.

1. Un motivo que se repite frecuentemente es el del hombre desaparecido, mostrado como una forma vacía, tan solo un negativo de sí mismo. Especialmente impresionante resulta un sencillo monumento municipal en Zell (Baviera) cincelado en 1972 por Christian Klepsch. Tres bloques de granito vueltos recíprocamente entre sí, están horadados de tal modo que el muerto o el desaparecido es visible *per negationem* (ilustración 24). La sugerencia provino de un superviviente de guerra ciego que así podía palpar a los compañeros o camaradas desaparecidos —aun en la negación permanece tangible el recuerdo al ser humano concreto. Intensificaciones de esta forma vacía de la figura humana, hasta adentrarse en la abstracción, son los monumentos de Jochen Gerz


Ilustración 21


Ilustración 22


Ilustración 23


Ilustración 25


Ilustración 24


Ilustración 26


Ilustración 27

o de Horst Hoheisel, que convierten en tema central su propia desaparición.

2. Una variante contrapuesta nos la ofrece el simbolismo realista que materializa, por ejemplo, el monumento conmemorativo a la muerte de seres humanos en la hoguera creado por Shephard en Baltimore en 1980. O el recurso a acontecimientos reales como se concreta en Yad Vashem mediante la exposición de un vagón de transporte de mercancías de los ferrocarriles del *Reich*. Se halla, de forma irreal, suspendido al borde de un abismo que debe simbolizar el posterior gaseado de sus ocupantes (ilustración 25).

Otro testimonio muy expresivo del simbolismo realista se encuentra en Plaszow, cerca de Cracovia, que nos recuerda ese campo en el que se elaboraron las listas de Schindler. En oposición a los encargos del socialismo real, Witold Ceckiewiz y Ryszard Szczypczynski plantearon un monumento que muestra a cinco hombres que aún se mantienen en pie pese a estar aplastados por el peso de un bloque de piedra cargado a sus espaldas, mientras ya han sido cortados a la altura del pecho; paralizados ante la muerte dejan caer los brazos (ilustración 26). El paso de la realidad al lenguaje de los símbolos es resbaladizo. La conexión retrospectiva con el sufrimiento verdadero se posibilita mediante la representación realista de seres humanos, mediante una única y brutal hendidura, que a la vez provoca y señaliza la falta de sentido y el duelo.

Otra variante procede del ámbito de temas del realismo social. El escultor Vadim Sidur, cuyas graves heridas de la Segunda Guerra Mundial le llevaron finalmente a la muerte, inicialmente creó en la Unión Soviética héroes conformes a las prescripciones oficiales. Posteriormente dirigió su atención a las absurdas matanzas que él ya no podía mostrar públicamente. Por eso pasó a Alemania de contrabando pequeños modelos para que allí se les diera el tamaño que había previsto. Ante la sede del Tribunal de Charlottenburg en Berlín se encuentra una abstracta montaña de cadáveres mediante una representación realista de los muertos, que recuerda los asesinatos de Treblinka (ilustración 27). Se trata de cadáveres gaseados ya preparados para su incineración, que reclaman justicia sin haber podido encontrarla para sí mismos y sin poder encontrarla ya jamás.

3. Nuestra tercera variante, que convierte en tema central la insondable ausencia de sentido conduce consecuentemente a la pura abstracción. Se prescinde de toda remisión a lo empírico, porque la concreta realidad histórica de la perfectamente planificada aniquilación de masas ya no es representable como tal. Allí donde se niega todo sentido se excluye también la representación de la objetividad; lo cual, a lo largo de la historia de los estilos, siempre ha conducido al arte abstracto. El

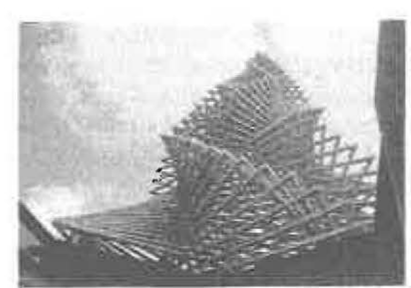

Ilustración 28

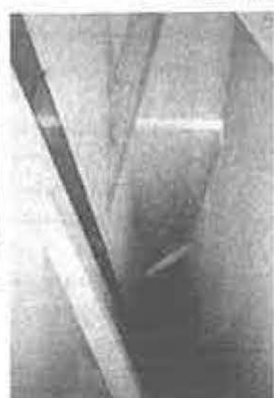

Ilustración 29


Ilustración 30


Ilustración 31



Ilustración 32


Ilustración 33

estupor de aquellos que se salvaron del exterminio masivo así como la negación de sentido de su experiencia histórica impulsa hacia la eliminación de la materialidad de los monumentos. Por ello es discutible si a fin de cuentas aún se puede establecer una correspondencia entre la realidad histórica y el arte abstracto. Los monumentos abstractos no conocen criterio alguno que permita distinguir entre el significado político y el puro arte. Desde entonces cualquier plasmación inequívoca de sentido renuncia también al carácter sensorial de los sentidos humanos —a la instancia mediadora de lo táctil y lo visual de los monumentos—. Ahí puede estar el mensaje.

De los innumerables intentos de prescindir de los modos reales de ejecución organizados por los alemanes para el exterminio de civiles inocentes y a pesar de todo recordar visualmente, se entresacan aquí tres ejemplos.

La ciudad de Gotinga cumplió en 1973 la obligación autoimpuesta —al igual que otros municipios alemanes, sobre todo en los años 70— de erigir en el lugar de la sinagoga destruida un monumento conmemorativo. En este caso es obra de Conrado Casti. Consiste en una red de rejas piramidal, escalonada y de seis cuerpos —que simboliza la rota estrella de David— que se eleva hacia el cielo (ilustración 28). Debajo se halla una cripta en la que están grabados los nombres de todos los desaparecidos, judíos deportados, gaseados, exterminados. La luz que entra desde arriba, que promete salvación, no abre espacio suficiente para escapar. Así queda visualizada la falta de salida. De ese modo se ha encontrado un sistema de signos que prescinde de la incomprensible realidad para remitir a la misma en medio de la abstracción.

Soluciones estéticamente análogas aparecen una y otra vez. Se abren líneas de fractura y grietas, suficientemente amplias para prometer salvación, pero demasiado angostas para abrir una salida.

De 1961 a 1964 Franciszek Dusczenko y Adan Haupt construyeron un monumento conmemorativo en Treblinka, cuya fuerza de abstracción alcanza y hace visibles los límites de la capacidad de expresión. Las traviesas [*Schwellen*] remiten a los antaño concretos, pero ya no existentes, raíles de tren por los cuales fueron transportados en torno a 800.000 judíos al campo de la muerte (ilustración 29). Pero a la vez plasman la metáfora lingüística del umbral [*Schwelle*], que indica el paso a la muerte o al más allá. El recuerdo de los seres humanos gaseados y reducidos a aire y cenizas se mantiene despierto por medio de diecisiete mil estelas de granito. Ninguna es igual a otra, todas están individualizadas mediante sus inclinaciones y sus grietas (ilustración 30). De este modo, mediante su rigidez, simbolizan el carácter único de las vidas interrumpidas y reducidas al silencio de todos los asesinados.

El campo de estelas llega a convertirse en una metáfora única del estupor. Además, las estelas fracturadas de distintas maneras se distribuyen de tal modo en el espacio que jamás pueden ser vistas todas a la vez. El observador tiene por tanto que caminar por todo ese espacio para poder imaginarse el inexistente campo de tumbas. La desaparición de individuos —niños, mujeres y hombres— aparentemente innumerables, pero que pueden ser contados, no puede ser mostrada en su terrible realidad, pero mediante el recuerdo provocado en cada uno por las piedras se hace visible el asesinato masivo en su absoluta falta de sentido.

Llegamos al final. Es claro que, medida por la solución ejemplar de Treblinka, la variante de Peter Eisenman para el memorial del Holocausto en Berlín apenas puede alcanzar estéticamente a aquélla. La compacta alineación de uniformes estelas de hormigón se revela como un duelo petrificado, que corre el peligro de no poder transmitir ya duelo alguno (Ilustración 31). El modelo directo de las estelas se encuentra probablemente en Yad Vashem, donde unas columnas quebradas que se elevan hacia el cielo deben simbolizar la incompleta vida de los niños judíos (Ilustración 32, escultor Moshe Safdie, diseñada en 1975, realizada en 1987). Aquí una forma rota aún expresa la metáfora de la ausencia de sentido, una idea que no puede extraerse de los bien ordenados bloques de hormigón berlineses.

Daniel Liebeskind sí ha logrado, en cambio, un avance innovador. Él ha derivado otro monumento admonitorio del Museo de la Ciudad de Berlín. Su proyecto ha llegado a ser tres veces más grande que el museo, una de cuyas subsecciones debía ser en principio. Con ello se ha independizado el lugar conmemorativo judío.

La elección del material —hierro, hormigón, cristal, cinc, así como su combinación— en cierto modo lleva al visitante a una escultura transitable: las perspectivas se modifican constantemente y obligan a cada paso a cambiar el punto de vista. Un espacio vacío de 22 metros de alto, que puede ser recorrido, entrecruza lo visible con lo invisible (ilustración 33, 1998). Cuanto más fuerte es el desconcierto del visitante, más seguro es que se confronta con la brutal falta de sentido que llevó a millones de personas a su desaparición. Botellas desechadas, superficies inclinadas y brechas, planos oblicuos, pasillos angostos, inesperadas aberturas en las esquinas, angustiosos tramos de escaleras y travesaños aplastantes, todo compuesto alrededor de un espacio vacío, con la alta y oscura sala central de conmemoración de las víctimas del Holocausto, desplazan al visitante en un movimiento que a su vez impone al cuerpo la sensación de falta de escapatoria. Se ve obligado a ser consciente, a reflexionar.

Los alemanes han levantado al mismo tiempo dos grandes monumentos, de muy diferente calidad estética, sólo para los judíos. Sin embargo, hasta ahora no han erigido ninguno para la totalidad de los seres humanos inocentes exterminados por el nacionalsocialismo. Piénsese —por nombrar sólo dos grupos que carecen de un monumento conmemorativo— en los tres millones de polacos asesinados y definidos como una raza sin valor o en los tres millones y medio de prisioneros de guerra soviéticos también asesinados por la misma razón. Tal vez este hecho sólo puede ser explicado desde el punto de vista de la crítica ideológica. Los diferentes grupos de víctimas son jerarquizados mediante una escala del recuerdo admitida, pero silenciada que además de manera irreflexiva sigue las categorías del exterminio fijadas por las SS y adoptadas también por el ejército Como nación de los verdugos que siempre ha rehusado el imperativo ético de construir un monumento conmemorativo para todos los seres humanos y agrupaciones que asesinamos entonces, llegamos a un dilema de desamparo moral e inconsecuencia estética. Esto demuestra del mejor modo el lastre de sinsentido que nosotros, como alemanes, nos hemos cargado a través de nuestra historia y por el que tenemos que ser responsables ante los vecinos asesinados por nosotros.

7
CULTURA DE LA CONMEMORACIÓN Y PASADO NAZI. INTERVENCIONES PÚBLICAS SOBRE EL MONUMENTO AL HOLOCAUSTO

A. «La falsa impaciencia. ¿Quién puede ser olvidado? El monumento al Holocausto jerarquiza a las víctimas»*

Ya se ha hablado mucho, ha llegado el momento de tomar una decisión. Este es el lema que se emplea para erigir el llamado monumento al Holocausto. Ya era demasiado tarde, ahora ya sólo se podía actuar. Este argumento repentinamente cacareado para comenzar una renovada y creciente crítica al monumento tal como está planificado, es tan peligroso como toda media verdad. Sin duda, se debe tomar una decisión, pero no porque se haya hablado suficientemente al respecto. Todos los argumentos empleados contra la construcción del monumento tal y como amenaza con ser construido ahora han sido formulados hace largo tiempo. Estos tienen solo una desventaja, y es que han sido ignorados por quienes lo promueven.

El grupo mixto y tripartito, de iniciativa pública y privada, que promueve la construcción del monumento —esto es, el Canciller (Kohl), el Concejo berlinés (Radunski) y el grupo de promotores (Lea Rosh)— se ha negado, antes, hoy, y por lo que parece, también en un futuro a darse por enterado de cualquier crítica a su planificación. Todas las objeciones fueron apartadas de la mesa. El gremio invisible de los dirigentes ha prevalecido. Se ha mantenido estrictamente el lugar, la forma de financiación y el tema del monumento, como si no hubiese habido consulta alguna al respecto. No se ha tenido en cuenta «pro» y «contra» alguno, tampoco se ha justificado ni deliberado públicamente. Cualquier

* «Die falsche Ungeduld. Wer darf vergessen werden? Das Holocaust Mahnmal hierarchisiert die Opfer», *Die Zeit* del 19 de marzo de 1998.

alternativa que cuestionara la actual concepción ha sido acallada. Como si los argumentos críticos fueran falsos y por lo tanto debieran desoírse. Esto tiene consecuencias nocivas que son aun más lamentables que toda crítica actual.

Hagamos memoria. El arte de desoír nos llevó a la obra de arte de la *Neue Wache.* Con el silencioso acuerdo del SPD —porque la señora Kollwitz era una buena socialista— el Canciller decidió en solitario que se alzara una imponente *Pietá* de Kollwitz como monumento nacional de las dos guerras mundiales y del nacionalsocialismo. Ahora figura de ese modo, pero el resultado no es correcto. Este monumento debía provocar quejas, pues es un monumento dedicado —como Käthe Kollwitz escribió en 1914— a «la muerte de los jóvenes alistados voluntariamente», aunque como ella misma reconoce en 1939 la humanidad no había asumido el sacrificio de su hijo. Este es el mensaje formulado por Käthe Kollwitz con su *Pietá* y que el Canciller Federal de nuestra República pretende. De improviso se ha deslizado hacia el papel de conservador de bienes artísticos de la República de Weimar. Como si su legitimación política fuera una prueba de calidad de formación del juicio estético. Desde los puntos de vista político, estético e iconográfico, la *Pietá* no es un monumento de primera calidad. Un monumento de Kollwitz mucho más expresivo se halla en Vladslo, donde unos padres recuerdan a su hijo desaparecido para siempre.

La *Pietá,* por el contrario, tal y como nos ilustra la inscripción, se duele de las víctimas de la guerra y de la tiranía —una réplica a la inscripción estalinista: «a las víctimas del militarismo y el fascismo». Con esa dedicatoria, de manera inadvertida, el sacrificio activo —aunque inútil— del voluntario de la Primera Guerra Mundial se ha transfigurado en sacrificio pasivo —sólo padecido— de la Segunda Guerra Mundial. Sin duda un cambio secular. Como si todos los caídos alemanes de la Segunda Guerra Mundial hubieran sido víctimas pasivas del nacionalsocialismo, al igual que los millones de personas inocentes asesinados por nosotros. Piénsese que los cerca de seis millones de judíos asesinados brutalmente suman casi el mismo número que el de soldados caídos. Sin embargo, a todos en conjunto se los rubrica ahora como víctimas de lo mismo, de lo que se ha calificado como una tiranía: se trata de igual modo a los verdugos —pues alguien debió de matar a los judíos— que a las víctimas, que sólo pueden ser concebidas como víctimas pasivas. La cuestión de quién sacrificó a quién, o quién se sacrifico a sí mismo por algo o quién aquí y por qué fue sacrificado no es contestada. Incluso ni siquiera se formula la pregunta.

De ese modo, la primera decisión equivocada lleva consigo la segunda. Pero no sólo la inscripción de la *Neue Wache,* también el propio

monumento de la *Pietá* ha provocado consecuencias que no podrán anularse mientras el monumento esté en pie. Y es que la *Pietá* excluye tanto a los judíos como a las mujeres, los dos grupos más numerosos de inocentes muertos y asesinados de la segunda guerra mundial. Esto es antijudío: desde la baja Edad Media detrás del duelo ante el cadáver de Cristo acechan los judíos vistos como unos malvados que han asesinado al Hijo de Dios. Y detrás de la madre visiblemente superviviente, millones de mujeres exterminadas, asesinadas, gaseadas o desaparecidas claman: ¿Y quién nos recuerda a nosotras? Se trata de una doble equivocación con consecuencias que se derivan forzosamente de una solución estética de segundo rango. Los errores intelectuales dan lugar a deformidades estéticas.

De inmediato y mucho antes de la erección de la *Pietá,* se levantó una tormenta de enojo entre aquellos que no querían ver unida su comunidad de víctimas a la de los victimarios: los judíos, los miembros de la etnia *sinti y romà,* los homosexuales, los supervivientes del programa de eutanasia, los discapacitados incluidos los esterilizados, así como aquellos que como asociales fueron incluidos en ese grupo, los opositores políticos de todas las tendencias, los perseguidos por motivos religiosos o los eliminados por motivos raciales y zoológicos. En total se quejaron más de quince millones de personas inocentes. Pero ¿qué importancia tienen aquí las cifras?

Y Kohl transigió. En 1992 decidió con toda celeridad erigir un monumento a las víctimas fuera de la *Neue Wache,* para decirlo con más precisión, para las víctimas pasivas, aunque sólo para los judíos. Esto hizo que de una decisión equivocada, la de la *Pietá,* se generara otra. Con la concesión forzada de recordar en el lado de los inocentes sólo a los judíos y no a los otros millones de inocentes asesinados se acumulan consecuencias que la integridad política ordena liquidar.

Hay tres posibilidades abiertas para su realización. Cada una de ellas remite forzosamente a la otra, y ninguna de las soluciones puede ignorar ni excluir a las otras. Por eso se debe preguntar si no sería más justo recurrir a la provocación y concebir un monumento de los victimarios nacionalsocialistas en relación con sus víctimas.

La primera posibilidad es la que favorece Kohl y que parece haberle prometido cumplir a Bubis: hacer un monumento sólo para los judíos asesinados, bajo una estricta exclusión de los otros grupos de víctimas tal y como exigen una y otra vez Bubis y Lea Rosh con insuperable intolerancia. De ese modo se formula la pregunta de si un monumento que sólo recuerda a los judíos asesinados no se convertirá en un monumento al Holocausto como el de otros países. Se puede desear eso. En ese caso los judíos deben ser institucionalmente incluidos en la planifi-

cación, pues se trata de respetar los rituales de duelo judíos y sus formas específicas de recuerdo. Un monumento al Holocausto no es posible sin la colaboración responsable de los judíos de Alemania, de Europa y de todos los lugares del mundo donde fueron dispersados. Las reservas irónicas y escépticas de los judíos exiliados o que lograron escapar, así como de los israelíes respecto a un monumento alemán al Holocausto crea la duda de cómo puede llegar a ser posible una colaboración de ese tipo.

Cuando los judíos del Coloquio de expertos formularon estas demandas la primavera pasada, el gremio dirigente de los promotores se eximió de responder mediante el silencio. En consecuencia, aquéllos abandonaron el Congreso sin respuesta alguna. Esto muestra al menos que la erección de un monumento al Holocausto llevada a cabo sólo por alemanes es algo muy difícil o muy cuestionable. Finalmente el Señor Bubis ejerció un derecho de veto moral *de facto* —que no *de iure*— por el cual se le exigía a los alemanes un monumento al Holocausto exclusivamente dedicado a los judíos. Esto sigue siendo ambiguo. Ni siquiera quiere ver recordados como víctimas del Holocausto a los judíos gaseados como enfermos mentales por los alemanes. Detrás de tales argumentos se esconde una alternativa que en ninguna parte ha sido pensada abiertamente hasta el final.

La primera opción consiste en que erijamos un lugar de recuerdo que conmemore a los judíos asesinados. En este caso deberemos atender los deseos de los judíos en lo tocante al espacio, la iconografía, la oportunidad y la financiación, haremos así un monumento a las víctimas. La segunda opción consiste en que erijamos un monumento admonitorio, un monumento a la vergüenza, en todo caso un monumento que primariamente recuerde los crímenes y quiénes los cometieron, es decir que recuerde a quienes mataron, tirotearon, gasearon, eliminaron e hicieron desaparecer a los judíos en cenizas, aire y agua. Es decir, ¿un monumento de los verdugos? Sólo aparentemente esos proyectos son idénticos. Si erigimos un monumento que recuerde los innombrables crímenes de los alemanes, no podemos detenernos ante los millones de muertos de otros grupos, que fueron asesinados por nosotros del mismo modo que lo fueron los judíos. O por el contrario, como herederos de los verdugos, ¿debemos establecer una distinción entre los que fueron asesinados con gas, por ejemplo, en Sonnenstein y los que fueron exterminados con gas, por ejemplo, en Chelmno o Sobibor? Las categorías de exterminio fueron configuradas y ordenadas por los ideólogos de la raza de las SS, los cuales procedieron en sus acciones conforme a ellas. La muerte era la misma, tan única y tan diferente como lo eran los seres humanos que fueron incardinados sin culpa en esa máquina de muerte.

De la alternativa de erigir un monumento sólo para los judíos asesinados, o un monumento que recuerde los crímenes y reclame la autoría de los alemanes, se deriva una consecuencia a menudo mencionada, pero también soterrada una y otra vez. De un monumento sólo para los judíos se sigue forzosamente que debiéramos erigir monumentos para los otros grupos de víctimas. Esta es la segunda posibilidad, que exige ser realizada. Toda solución que estuviera por debajo de esa diversidad de monumentos sería falaz. Hasta ahora sólo se han hecho manifestaciones de tolerancia con la boca pequeña. No ha habido ni iniciativas estatales ni grupos de presión privados que hayan actuado a favor de los otros grupos de víctimas. Parece que sus muertos fueran de rango inferior y debieran ser echados al olvido. La ironía macabra de esta segunda solución es que con ella todavía nos atenemos a las categorías de prisioneros que establecieron las SS, que todos los grupos definidos de una manera u otra utilizaron unos contra otros en los campos de concentración. Si aceptamos un monumento sólo para judíos, se alza ante nosotros esa jerarquía de monumentos tantas veces citada que, según el número de los asesinados y la influencia de los supervivientes, fija las categorías de exterminio nazis. Se plantea la pregunta de si nosotros como nación de victimarios podemos aprobar las consecuencias aquí planteadas.

Ya se muestra que con la jerarquización también se hacen indispensables los criterios cuantificadores. No faltan las consecuencias estéticas. El apretado bosque de estelas de Serra y Eisenman busca hacer visible el máximo posible de masa en el cuadrilátero predeterminado. Con este esfuerzo metafórico el monumento queda rezagado respecto al ejemplo de Treblinka. Allí se encuentran las 16.000 lápidas de granito dispuestas por Haupt y Duszenko. Estas son de escala humana, pero su disposición deliberadamente extensa —y caracterizada por las diferentes distancias entre ellas— impide captar a la vez, con un único golpe de vista, la totalidad de las lápidas, lo cual expresa vehementemente la ausencia de límites del duelo y la irrecuperabilidad de los 800.000 muertos. Comparado con este monumento, el proyecto ahora favorecido es de segundo orden. Como ya se mostró a propósito de la *Neue Wache*, una primera decisión equivocada conduce a la siguiente. Esta se desenmascara estéticamente a sí misma. La concentración de estelas de hormigón dispuestas como una excesivamente grande parada de soldados de guardia deja atónito a cualquier observador. El duelo, que debería ser buscado, es en cambio sofocado.

Todos los grupos de víctimas fueron exterminados por el mismo sistema

Si en primer lugar nos planteamos el desafío de hacer monumentos específicos para cada una de las categorías de grupos de víctimas determinadas por las SS, no hay ningún motivo que obligue a abandonar en el olvido a los seres humanos asesinados por ser considerados infrahombres eslavos. Desde el punto de vista cuantitativo, su número supera con creces al de los judíos y al de otros grupos. Aproximadamente tres millones de polacos no judíos fueron violentamente asesinados. Y fueron absolutamente privados del recuerdo los tres millones y medio de rusos que conscientes del buen trato que recibieron en la Primera Guerra Mundial se entregaron a los alemanes. El ejército alemán dejó que murieran de hambre. Los supervivientes, un 40% de los prisioneros (de los alemanes en el cautiverio ruso sobrevivió un 60%), fueron considerados desertores y traidores a la patria, y, como testigos del capitalismo en su máxima expresión, fueron deportados a Siberia. Y hablar de los supervivientes de entre los supervivientes se convirtió en tabú. ¿Acaso debemos olvidarlos?

Por otra parte no debe ser olvidado aquel gran número de ejecuciones de rehenes que en el este, el sur y el oeste de Europa se llevó a cabo, más allí que aquí, y que llegó al exterminio de poblaciones enteras— mujeres y niños incluidos. Ni moral, ni políticamente hay razón alguna para privarles de un monumento a estos millones de muertos que fueron víctimas del mismo sistema de terror del que lo fueron los judíos. De ahí se deriva la tercera posibilidad: que erijamos un único monumento que recuerde en conjunto a todos los asesinados y eliminados. Entonces ninguna de las personas inocentes eliminadas por nosotros sería excluida del recuerdo admonitorio del monumento de los verdugos. Esta es la auténtica conclusión histórica que nosotros, como alemanes, hemos de sacar.

La legitimación de la República Federal de Alemania consiste en garantizar la dignidad humana y los derechos humanos. Este imperativo deriva del sistema de terror de la era nacionalsocialista. Y hemos hacernos responsable de ello. Llevar a cabo una expiación por medios económicos será posible mientras que los supervivientes lo esperen. Obtener el perdón en un sentido religioso es imposible en un Estado secular. Pero integrar en nuestro saber y en nuestra conducta el recuerdo de los crímenes sigue siendo una tarea de nuestra colectividad. Para ello hace falta coraje. Y este es un deber del Parlamento Federal, que hasta ahora se ha mantenido al margen de la polémica sobre los monumentos. ¿El vivo, pero limpio debate acerca del plazo de prescripción de los crímenes

nazis está ya tan olvidado que su consecuencia política —la erección de un monumento adecuado a los crímenes— ha escapando de la competencia soberana del Parlamento?

Cuando el poder legislativo se decida a asumir la representativa tarea de erigir en Berlín un monumento central a todos los muertos y asesinados por nuestro pretérito sistema de terror, quedará evidenciado que todas las cuestiones acerca del momento y el lugar correctos así como aquellas relativas a la financiación son solubles y se pueden tomar decisiones acerca de ellas. Ha llegado el momento de formularse las preguntas correctas. No es tarde todavía para lograr las contestaciones correctas.

B. «Cuatro minutos para la eternidad. Medir el reino de los muertos. Cinco preguntas al monumento al Holocausto»*

En 1980 fue redescubierto y abierto, en mitad de Berlín, el solar donde se hallaba el cuartel general de la Gestapo, la sede central del sistema nacionalsocialista de terror. Desde entonces no ha cesado la exigencia de un lugar conmemorativo: la escala de variación de las propuestas va desde la construcción de un monumento admonitorio a la de un museo. Un primer concurso —en el que se premió la propuesta de unas plataformas de hierro por las que se podría transitar— fracasó. Entretanto la financiación de un centro de documentación que se quería construir ha entrado en barrena.

Desde 1988 la construcción de este «lugar conmemorativo central», tal y como fue llamado por la iniciativa privada «Museo activo: fascismo y resistencia en Berlín», se visto interferida por un nuevo proyecto de monumento. Lea Rosh y el grupo de promotores dirigido por ella exigieron la erección de un monumento a los judíos asesinados de Europa sobre la explanada de la Gestapo, excluyendo a todas las otras víctimas del terror estatal nazi. Dos conceptos por tanto que en parte se solapan y en parte se excluyen mutuamente. La polémica estaba servida.

A esto se añadieron en 1992 el lugar conmemorativo de Wannsee, que recuerda la planificación del genocidio de los judíos, y en 1993 el monumento conmemorativo central de la *Neue Wache* que, tal como

* «Vier Minuten für die Ewigkeit. Das Totenreich vermessen. Fünf Fragen an das Holocaust Denkmal», *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 9 de enero de 1997.

indica su inscripción, está destinado a recordar a todas «Las víctimas de la guerra y la tiranía», es decir tanto a los soldados caídos como a todos los civiles asesinados y muertos de cualquier edad y sexo. De nuevo la polémica estaba servida. Y es que todos los supervivientes de eso grupos que los nazis primero discriminaron, luego persiguieron para finalmente eliminarlos, se resistieron a la igualación que los consideraba víctimas en la misma medida que a los caídos de aquella nación que había dado lugar a los asesinos. Aquéllos insistían en que se debía diferenciar a las víctimas de quienes se calificaban a sí mismos como víctimas. Lo que impedía sobre todo el recuerdo común de todos los muertos, tal y como estaba previsto en la *Neue Wache,* era el par de opuestos, saturado de experiencia, compuesto por los verdugos, por un lado, y las víctimas, por otro. Fue una dificultad adicional que todas las asociaciones que reclamaban el recuerdo de su persecución por el régimen nacionalsocialista se quejaran ante las puertas de la capital, en Oranienburg y en Ravensbrück, de la absolutamente escasa financiación que recibían los monumentos que debían ser erigidos en los lugares de su sufrimiento, su tortura y su muerte, en los campos de concentración, por tanto. De nuevo la polémica estaba servida.

Los últimos intentos de instituir un culto a los muertos mediante monumentos, así como de hacer perdurables el recuerdo y el arrepentimiento, la advertencia y la amonestación apuntan en consecuencia a tres ámbitos de muertos que de diferentes maneras se introducen en nuestra vida. O bien todos los muertos son víctimas, tal y como está inscrito en el monumento nacional, o bien sólo son víctimas aquellos grupos que, como civiles inocentes o prisioneros inermes fueron específicamente asesinados por los nazis. Pero también estos grupos pueden ser diferenciados, así, por ejemplo, en palabras de Lea Rosh, confirmadas por el Ministerio Federal del Interior en 1992, «un monumento común para los judíos y las personas de la etnia *sinti y romà* es inaceptable».

Una monumental opresión

Para cada una de las formas de culto, en la medida en que cada una reclama un monumento, se aducen buenas razones: para la que va más allá de la política y es de tipo genéricamente humana, como la de la *Neue Wache;* para la que, apoyándose en los derechos humanos, es tolerante con la demanda de recuerdo de los diferentes grupos de los entonces perseguidos independientemente de sus diferencias étnicas, políticas, sociales y confesionales, y, finalmente, para las aspiraciones de

cada grupo por separado de poder rendir su propio culto a sus muertos con su propio ritual.

Cada una de las tres formas de recuerdo incluye o excluye a las otras sin consultarlas. De ese modo se ha ido pergeñando el profundo potencial conflictivo que está encapsulado en nuestra sociedad, en cuyo dominio o disolución trabaja un creciente número de autores, artistas o asociaciones desde hace cerca de dos décadas. Evidentemente es imposible asumir la herencia de los genocidios, de los crímenes organizados, del espíritu de sacrificio, y del terror sistemático, y tal y como se dice de «superarlo» mediante cualquier tipo de duelo. Todo reconocimiento de la culpa y toda asunción de responsabilidades dejan un residuo insuperable.

Esto ya se hizo evidente después de que el gobierno federal, el consistorio de Berlín y el círculo de promotores para la erección de un monumento al Holocausto tropezaran con los resultados del concurso llevado a cabo en 1994. Gracias a la caída del Muro había quedado disponible un solar de 20.000 metros cuadrados fuera del recinto de la Gestapo, junto a la Puerta de Brandeburgo. El jurado tripartito concedió dos primeros premios. La adjudicación recayó finalmente en esa enorme placa en la que habían de ser consignados los nombres de 4 millones 200.000 judíos asesinados, a los que había que añadir un millón de judíos a los que igualmente se había asesinado pero cuyo nombre se había tornado desconocido.

A la crítica básica a un «monumento» de este tipo se añade un punto de vista profano. Si se esperaba un número de visitantes como el de Auschwitz, cada año más de medio millón de personas se movería en aquella enorme plataforma, por lo que diariamente serían necesarios equipos de limpieza para mantenerlo presentable y también para protegerlo del aire de Berlín, con la ulterior consecuencia de que los nombres se desgastarían más rápidamente que su recuerdo.

Tras estos detalles técnicos acecha un desacuerdo aún mayor. La lápida que había de elevarse de un modo oblicuo constituye un indicio de la promesa de resurrección propia de la tradición cristiana. Después de que nosotros los alemanes matáramos, fusiláramos o gaseáramos entre cinco y seis millones de judíos, y más tarde los redujéramos a cenizas, aire y agua, ahora nos comprometemos a ofrecer simbólicamente a esos mismos judíos una resurrección. Cabe preguntarse aquí si no se puede debatir sobre preferencias políticas.

De entre quinientos proyectos el jurado concedió la adjudicación a esa lápida. Transmite «de un modo fascinante la sensación de opresión y es la forma adecuada para el tema». Sólo y exclusivamente el veto del Canciller Federal evitó la lápida. La República Federal debe estarle agradecida por ello. Entonces los promotores del concurso se dispusieron

a una segunda ronda. El senador berlinés de ciencia, investigación y cultura —en nombre del gobierno federal, del consistorio de Berlín y del «Círculo de promotores para la erección de un monumento a los judíos asesinados de Europa, asociación registrada»—, cursó invitaciones para tres coloquios. Noventa participantes, reunidos allí «por su competencia técnica, política y social», fueron convocados para contestar todas las cuestiones en el espacio de tres jornadas de ocho horas escasas. Finalmente la decisión volvió a recaer sobre los promotores.

Una decisión precipitada

Sin duda había cinco cuestiones —las decisivas— que se consideraron ya decididas. ¿Cuándo erigir el monumento? La colocación de la primera piedra tiene lugar el 27 de enero de 1999. ¿Dónde levantar el monumento? Se mantiene el lugar inicial, en los jardines ministeriales cercanos a la Puerta de Brandeburgo. ¿Quién ha de diseñar el monumento? Se mantiene que los primeros nueve de los diecisiete artistas premiados y sus respectivos equipos. Qué aspecto debía ofrecer el monumento ya estaba fijado. Y cuál debía ser el tema central ya había sido determinado también —sólo el asesinato masivo de los judíos europeos, no la aniquilación de otros pueblos o grupos cuyo número llegó a ser también millonario.

También se puso oportunamente en duda que los novena competentes expertos y especialistas aún tuvieran que asesorar. También se puso cuidado en esto. La duración de cada intervención por cabeza y por día fue de menos de cuatro minutos. Los resultados —como anteriormente— serían evaluados por el jurado. Se abandonó a la fantasía de los expertos competentes así como de la opinión pública autorizada qué alternativas podían ofrecerse a la placa.

Por eso de nuevo se volvió a pedir consejo acerca de varias cuestiones. En primer lugar: la fecha de la erección del monumento debía ser el resultado de la reflexión y no había, por el contrario, que cortar el diálogo. Un resultado de esta forma de actuar puede contemplarse en la *Neue Wache*. Entre la convocatoria y la erección del monumento de Auschwitz transcurrieron diez años y el resultado final no fue satisfactorio, tal y como hubo de admitir el portavoz del jurado, Henry Moore. ¿Ocurre entonces que los alemanes actuamos de un modo más rápido y efectivo? En segundo lugar: la ubicación del monumento, que hasta ahora sólo transmite una pesada monumentalidad, debería ser meditada de nuevo. Hay buenas razones para poner un monumento admonitorio junto al Parlamento o entre el Parlamento y la Cancillería, es decir entre

el poder legislativo y el poder ejecutivo, para exigir el recuerdo en los lugares de decisión de la política actual, no en los lugares del pasado nazi. E igualmente hay buenas razones para incluir de nuevo la «Topografía del Terror», puesto que ahí se construye el centro de documentación que exonera a todo monumento imaginable de cualquier imperativo de información, para dar así todo el peso al mensaje puramente visual.

Esto nos lleva a las siguientes dos preguntas: ¿Quién y cómo? ¿Qué artistas deben llevar a cabo el monumento?, ¿cómo deben concebirlo y realizarlo? La convocatoria dejó mucha libertad al respecto, pero el jurado renunció por su parte a todo informe comparativo cuyos criterios habrían justificado la jerarquía de los proyectos premiados. Cada uno de los expertos competentes convocados tuvo que desarrollar criterios nuevos y propios en tres intervenciones orales de cuatro minutos. Hasta entonces predominaba una irresoluble contradicción entre los tres primeros premios, que proyectaban monumentos abiertos hacia arriba, y los siguientes ganadores, que habían proyectado instalaciones conectadas arquitectónicamente para provocar al espectador situaciones desesperadas mediante la tensión entre interior y exterior, arriba y abajo, lo claro y lo oscuro. Sigue siendo incomprensible por qué este concepto logró ganar preferencia, especialmente cuando la mitad de los proyectos remiten a textos y la otra mitad no. Las fronteras entre un puro monumento admonitorio y un lugar conmemorativo parcialmente museístico se trazan caso a caso de manera distinta, por ello justamente se impone que haya una nueva y precisa convocatoria. Esta tendría que depurar sistemáticamente el trabajo realizado hasta ahora junto con sus fluctuantes resultados.

Formulemos finalmente la última pregunta: ¿Cuál debe ser el tema central del monumento? La respuesta depende de cómo se conciban a sí mismos sus constructores. El monumento no será inaugurado por las víctimas supervivientes, sino por la nación artífice de los asesinatos masivos. Esta es una tarea delicada y todavía no formulada así. ¿Se debería tal vez reproducir en imágenes a los victimarios y su proceder? Pueden encontrarse fácilmente ejemplos realistas. ¿O ha de pensarse principalmente en las víctimas, que de un modo magistralmente terrorista y burocráticamente perfecto, hemos ocasionado?

Se plantea entonces la alternativa de hacer un monumento para todas las víctimas o para cada grupo en particular. Los argumentos a favor y en contra están desde hace mucho tiempo sobre la mesa, pero ninguno basta para justificar una u otra solución. Si los judíos reciben de nosotros los alemanes su propio memorial del Holocausto, nos comprometemos igualmente frente a los otros grupos que hemos aniquilado a construir un monumento. En primer lugar, a los discapacitados mentales y físicos,

junto a los grupos marginales definidos como asociales, los cuales fueron gaseados en número de 80.000 antes de que los comandos de la muerte ya en sus instalaciones pudieran seguir gaseando, sin solución de continuidad, judíos en Polonia. Permanece como algo indiscutible también la necesidad de un monumento a las personas de la etnia *sinti y romà*, que, paralelamente a los judíos, fueron apresadas y exterminadas. ¿Y quién recordará a los millones de civiles indefensos y a los prisioneros inermes, fundamentalmente pertenecientes a los pueblos eslavos, que expusimos a la muerte o asesinamos inmediatamente?

La jerarquía de los monumentos a los difuntos

La decisión que hemos tomado va en contra de un monumento común a todas las víctimas del sistema de terror, de ahí se sigue forzosamente que mantenemos una jerarquía de los monumentos funerarios escalonada por tamaños en función del número de las víctimas y ordenadas categorialmente según los triángulos de colores, propios de la ideología racista, con los cuales las SS clasificaban a sus prisioneros. Esta conclusión precisa ser meditada y justificada. ¿O debería ser posible erigir un monumento admonitorio bajo criterios diferentes de los cuantitativos que permita a todos los supervivientes recordar el asesinato de sus pueblos o sus grupos y hacer duelo por ello sin excluir a sus vecinos?

Independientemente de la contestación que se dé, las actuales condiciones de la convocatoria no permiten plantear estas cuestiones. Quizás éstas deban ser formuladas. Sin embargo, la contestación necesita con seguridad más tiempo que tres jornadas de ocho horas cada una en las que se reúnan las noventa cabezas más competentes.

C. «Los monumentos producen traspiés»*

El historiador Reinhart Koselleck habla acerca del monumento al Holocausto previsto para Berlín, cuyo debate ha vuelto a encenderse. Ejercicios de expiación en piedra y el futuro de la cultura del recuerdo.

* «Denkmäler sind Stolpersteine», *Der Spiegel* del 3 de febrero de 1997.

Spiegel *Profesor Koselleck, usted ha protestado recientemente de un modo enérgico en contra de la enorme plancha conmemorativa de las víctimas del Holocausto en Berlín. En el primero de los tres coloquios previstos expresó una similar crítica radical. ¿Cómo debiera procederse en Berlín?*

Koselleck El jurado de los promotores, sobre todo «El círculo para el fomento de la construcción de un monumento para los judíos asesinados en Europa, asociación registrada» considera que los noventa expertos invitados deberían limitarse a aconsejar, pues todo está ya decidido. Sin embargo opino que los problemas deben volver a discutirse. Y lo mejor sería que decidiera el Parlamento.

Spiegel *¿Qué cuestiones no fueron debidamente meditadas?*

Koselleck Las mismas y más evidentes cuestiones de gusto. Por ejemplo, ¿que la losa funeraria se eleve tal y como está planeado para el monumento no promete a los judíos una resurrección cristiana? O si en la arista superior de la plancha sería conveniente colocar una valla tal vez incluso con alambre de espino para evitar caídas o intentos de suicidio. O si siempre hubiera de haber una patrulla de policía destacada para su vigilancia. Todas ideas absurdas...

Spiegel *¿No habría quizás tales dificultades con los otros proyectos?*

Koselleck Puede ser, pero la auténtica falta de claridad se encuentra en un estrato más profundo. Ya la convocatoria del concurso no era precisa y no fundamentaba bien las cuestiones. Si debe erigirse aquí el primer monumento nacional de los verdugos para las víctimas en el país de los verdugos, entonces debe quedar muy claro quiénes fueron los verdugos y quiénes las víctimas.

Spiegel *Para Lea Rosh y su «Círculo de patrocinadores» hay algo claro: las víctimas fueron los judíos*

Koselleck Pero, ¿no se silencia entonces a los copiosos millones de rusos muertos, polacos asesinados, homosexuales eliminados, discapacitados gaseados así como a los testigos de Jehová y los opositores políticos? Como nación que ha organizado estos crímenes masivos tendríamos que haber recordado a todas las víctimas en un monumento nacional y central. Millones de soldados rusos asesinados han permanecido sin nombre pues fueron discriminados por Stalin, quien los declaró traidores, y aquellos que sobrevivieron fueron confinados en los campos de concentración soviéticos. Hasta hoy siguen siendo proscritos.

Spiegel *Entonces, según usted ¿la* Neue Wache, *con su copia en formato grande de una escultura de Kollwitz, no es ya un monumento de recuerdo admonitorio para todos?*

Koselleck Excluye a los judíos y a las mujeres. La mujer superviviente que llora la muerte de su hijo fue un resultado histórico común sólo

hasta 1918. La forma de la *Pietá*, que representa el duelo de María por Jesús, fue utilizada entonces cientos de veces en monumentos a los caídos, no sólo por Käthe Kollwitz. Después de la Segunda Guerra Mundial, en cambio, este modelo ya no es válido. De los cinco a seis millones de judíos muertos, al menos la mitad eran mujeres, de los muertos a causa de bombardeos y de los refugiados la mayoría seguro eran mujeres y niños. De ahí que la madre superviviente apenas sea adecuada como forma de un monumento. Por añadidura, la *Pietá* tiene desde siempre un matiz antisemita.

Spiegel *¿Otro monumento en la* Neue Wache *habría hecho superfluo el plan previsto?*

Koselleck Probablemente no, incluso si hubiera sido un monumento abstracto o un monumento negativo, algo hundido en la tierra o similar. La inscripción, añadida a toda prisa la noche antes de la inauguración, con ese tono cercano al de predicador propio del señor Von Weiszäcker, mentaba a todas «Las víctimas de la Guerra y de la tiranía». Muchos grupos, desde el centro hasta la izquierda radical, protestaron enseguida, en todo caso lo hicieron todos aquellos que no querían compartir con los verdugos de entonces el recuerdo y el duelo por los suyos.

Spiegel *¿Qué era erróneo en aquella fórmula de recuerdo tan inclusiva?*

Koselleck La palabra víctima significaba hasta el fin del Tercer *Reich* algo positivo y activo. Los soldados se sacrificaban por la gran Alemania, eso era lo corriente. Después de la Guerra estos muertos seguían siendo víctimas, pero se transformaron en víctimas del fascismo. Se habían convertido en víctimas pasivas, este es un proceso sorprendente sobre el cual, sin embargo, nadie ha pensado en voz alta.

Spiegel *Con el previsto monumento al Holocausto, ¿no podría suceder esto?*

Koselleck Sin duda, pero allí debe recordarse exclusivamente a los judíos, no por ejemplo a aquellos que fueron eliminados a raíz del programa de eutanasia. Si un grupo ya ha recibido su propio monumento, los otros tienen también derecho moral al suyo. Desde 1992 se habla de un monumento para la etnia *sinti y romà*, situado por ejemplo entre el Parlamento y la Puerta de Brandeburgo. Primeramente, sin embargo, el lugar me parece discutible, en segundo lugar, falta el dinero, y en tercer lugar el monumento no sería visitado por nadie salvo por los descendientes de las víctimas. Y todo llevado por un movimiento forzoso, pues todos los grupos de víctimas celosamente se acechan unos a otros, que origina una jerarquía de monumentos —ya bastante irracional— orientada por criterios numéricos...

Spiegel *Y además, de manera aún más perversa, bajo los patrones de clasificación de los nazis*

Koselleck Exacto. Los triángulos de diversos colores de los internos de los campos de concentración retornan tras cincuenta años renovados como monumentos. En los monumentos de recuerdo de los campos de concentración no es diferente. Pero, ¿cómo podría ser de otra manera? En Berlín deberían efectivamente ser recordados todos los asesinados por el sistema alemán de terror.

Spiegel *¿Qué aspecto debiera tener ese ansiado monumento unitario?*

Koselleck No puedo decirlo. Esta provocación se debe pasar a los artistas. Que de los 500 proyectos presentados, apenas unos cuantos fueran considerados aceptables muestra la dificultad del problema.

Spiegel *En todos los lugares las cajas públicas están vacías. De ahí que algunos se hayan preguntado: ¿para qué ese gasto de dinero en monumentos?*

Koselleck Esta cuestión ya se ha planteado para muchos monumentos. Algunos monumentos a los caídos están vinculados a fundaciones. La Iglesia de los Inválidos de París, por ejemplo, es una forma mixta sufragada en parte con el pago de pensiones. También las salas de conciertos y similares son erigidas a menudo con un sentido conmemorativo. Pero todo esto, comparado con la obligación moral que tenemos de construir un monumento al Holocausto, parece demasiado discrecional y demasiado inofensivo, como el parque que ahora proponen algunos en lugar de la fatal lápida.

Spiegel *Independientemente de qué aspecto tenga el monumento: ¿Quién hará allí penitencia?*

Koselleck De los auténticos victimarios apenas vive alguno, y es muy difícil representar a alguien en sus actos de arrepentimiento. Es decir la expiación, la contrición y el arrepentimiento, independientemente de sus resonancias cristianas, son términos poco apropiados. Tampoco se puede esperar el perdón de la culpa. Para el Holocausto, en mi opinión, ningún monumento podría de verdad generar arrepentimiento y mucho menos poner en marcha y mantener un ritual de redención.

Spiegel *Todo quedará en el recuerdo ¿cabría que un monumento admonitorio universal no lograra evocar el recuerdo con suficiente fuerza de tal modo que éste pareciera eliminado?*

Koselleck Se corre ese peligro. Las personas del proyectado centro de documentación denominado «Topografía del Terror», querían que se convirtiera en «lugar de recuerdo». También Ignatz Bubis prefería algo discreto —una buena oportunidad de llevar el recuerdo a la calma y también así para mantenerlo libre de la afluencia de turistas.

Spiegel *¿Un monumento admonitorio sólo para los invitados del Estado?*

Koselleck De ninguna manera. Pero todo monumento es una transformación en piedra o en bronce. Los monumentos son entendidos como una culminación. Que tengan efecto presupone de hecho un culto. Durante mucho tiempo en las capillas particulares de expiación en la Baja Edad Media cristiana esto tenía sentido. En un Estado secular no podemos desarrollar culto alguno. Inmediatamente éste quedaría convertido en ideología. Esto era lo que pasaba en el Tercer *Reich* y condujo a lo ridículo y a los asesinatos masivos. Aparte de la posibilidad privada-religiosa, sólo veo otras dos. En primer lugar, la siempre renovada explicación racional de «¿cómo fue posible?» Esto tiene pleno sentido y es también tarea del historiador.

Spiegel *Sin embargo esto no ayuda mucho a la vida posterior del recuerdo. Apenas se habla de emociones, de los actos de los verdugos, así como del horror de las víctimas.*

Koselleck Exacto. Se puede decir que se llega ante las cámaras de gas pero no se penetra en ellas. Por eso surge, en segundo lugar, la explicación moral. Esta es sencilla, no hace falta discutir mucho acerca de ella. Pero los argumentos no se fortalecen a causa del énfasis moral, incluso se embotan. De ahí la reflexión sobre si las imágenes realistas pueden tener más o menos sentido que los signos abstractos.

Spiegel *¿De verdad? El escultor Henry Moore señalaba que el artista que hiciera un monumento al Holocausto debiera ser un artista de la categoría de Miguel Ángel ¿Puede llegar a representarse mediante imágenes la aniquilación perfecta?*

Koselleck Muchos consideran que esto es inapropiado. Por eso en Auschwitz-Birkenau el monumento figurativo fue sustituido mucho tiempo después de la guerra por uno abstracto. Las imágenes son casi siempre problemáticas, además habría que mostrar a los victimarios como asesinos. Naturalmente ésta es una cuestión muy delicada —en Berlín una representación de ese tipo habría sido considerada pro-nazi, al igual que la lápida con millones de nombres podría entenderse como un triunfo perverso—. Quizás hay que exigir que no se transmita ningún mensaje positivo al respecto.

Spiegel *¿Qué tipo de mensaje habría que transmitir?*

Koselleck Por ejemplo, un bloque de madera con la puerta cerrada como estaba previsto hacer en Viena, o una puerta cuyo umbral no se puede traspasar porque está bloqueada por una verja. Ya existen monumentos de este tipo que deben provocar la sensación de inaccesibilidad y opresión; se sirven, por ejemplo, de grietas y fisuras a través de las

cuales se puede mirar, pero no permiten traspasarlas ni avanzar más allá de ellas.

Spiegel *¿No son éstas, en la mayoría de los casos, más que metáforas construidas de la imposibilidad de apartar la vista, la intuición de lo insondable, la suspensión ante la Nada?*

Koselleck Sin duda, y no sé si esto basta para Berlín. Pero el recuerdo carente de toda referencia espacial tampoco es suficiente. En Israel se celebran minutos de silencio por diversos grupos políticos durante diferentes días. En algún momento uno ya no se siente obligado, y luego es fácil romper ese hábito o anularlo.

Spiegel *...mientras que un monumento permanece visible y sigue siendo perturbador.*

Koselleck Sí, algo con lo que se tropieza. Conozco, desde luego, muy pocos monumentos a los caídos que obliguen a reflexionar, un ejemplo es el Memorial de los Veteranos de Vietnam en Washington. Quien busca allí a sus muertos se ve a sí mismo como en un espejo en las placas de granito. Queda de manifiesto el efecto que esto tiene en que los parientes siguen llevando allí flores y mensajes una y otra vez.

Spiegel *Desde el punto de vista privado, el ritual conmemorativo puede sobrevivir mientras que las familias recuerden, pero ¿un recuerdo general y monumental no ha sido ya superado históricamente hace mucho tiempo?*

Koselleck Al menos sí puede decirse que la historia de los monumentos a los caídos ha llegado a su fin. La pleamar de monumentos tras la Primera Guerra Mundial fue el punto culminante del culto. Después de la Segunda Guerra Mundial fue evidente que nunca podría conmemorarse la catástrofe de un modo suficiente ni concluyente. De ahí los monumentos negativos y los monumentos procesuales, los adoquines invertidos de Jochen Gerz y otras.

Spiegel *Los historiadores escriben cada vez más libros sobre el recuerdo mismo y también sobre el olvido como parte necesaria del recuerdo. ¿Es quizás una nueva forma de monumentos?*

Koselleck Más bien es su superación. La cultura de la reflexión se ha vuelto autónoma y también se intuye el fin de la vieja cultura del recuerdo. Un proceso secular, y también simbólicamente, el final del historicismo. Son fáciles de determinar las razones. Cada vez hay menos continuidad, tanto en la familia como en las unidades de acción política.

Spiegel *¿Cómo será el recuerdo en el futuro?*

Koselleck Por medio de producciones lingüísticas. Ellas ofrecerán el alfa y el omega del recuerdo.

Spiegel *¿Se refiere usted a la labor de sus colegas los historiadores?*
Koselleck No sólo, también me refiero a los políticos y especialmente a los escritores. El lenguaje es a menudo más efectivo que cualquier solidificación material. Jewgenij Jewtuschenko, con su gran poema «Babi Jar», consiguió que la masacre que allí tuvo lugar llegara al recuerdo de los hombres. En Alemania «La fuga de la muerte» de Paul Celan casi se ha desgastado de las muchas citas que se han hecho de ella. También desde el punto de vista lingüístico hay límites. Tan sólo queda mantener despierta y aguzar esa conciencia del límite.
Spiegel *Profesor Koselleck, le damos las gracias por esta conversación que ha mantenido con nosotros.*

D. «La dedicatoria. Se trata de la totalidad del terror»*

Llega al Parlamento Federal una decisión de similar trascendencia a la que se tomó en 1969 relativa a la anulación de la prescripción para castigar el genocidio. Tras un debate abierto y limpio, el Parlamento Federal decidió votar en contra de la prescripción a pesar de los reparos de tipo jurídico. Para ello se apoyó de manera conscientemente política en la base de legitimidad en virtud de la cual la Constitución se apartaba del pasado nacionalsocialista. Tal y como reza el artículo 1: «La dignidad del hombre es inviolable. Respetarla es la obligación de todo poder estatal». Y como corrobora el artículo 79, cualquier modificación de ese artículo es ilícita. Cuando el Parlamento Federal tenga que conocer en breve sobre el Monumento al Holocausto ha de recordar que esa autoobligación que los alemanes contraen consigo mismos procede de la experiencia de la época nacionalsocialista, de sus crímenes y genocidios perpetrados en toda Europa.

No hay, como dice el artículo 3, criterios étnicos, raciales, lingüísticos, religiosos, políticos, genéticos o espaciales que puedan quebrar la igualdad ante la ley. Hay que medir nuestra identidad política, también el monumento nacional, en relación con este título de legitimidad de la República Federal, que debe reclamar los pasados crímenes de la época nazi.

Por lo tanto, ¿qué han de preguntarse los representantes electos del pueblo alemán? ¿Qué cuestiones han de responder si quieren aprobar y erigir un monumento admonitorio, que debe integrar en su recuerdo consciente de su responsabilidad las acciones asesinas de los alemanes entre 1933 y 1945?

* «Die Widmung. Es geht um die Totalität des Terrors», *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 3 de marzo de 1999.

La primera pregunta consiste en lo siguiente: ¿qué es lo que distingue a un monumento admonitorio que debe recordar a los victimarios y sus actos de uno que recuerde a las víctimas de esas acciones? Hay monumentos a las víctimas en todo el globo, distribuidos de acuerdo con el grado de consternación provocado. Yad Vashem recuerda a los mártires del Holocausto en el nombre de todos los judíos que han construido su Estado en Israel. También en otros Estados del mundo donde viven descendientes de los judíos asesinados por los alemanes, hay monumentos relativos a estos hechos. Igualmente hay numerosos monumentos que denuncian que hubo otros grupos de víctimas. Es suficiente remitirse al impresionante monumento para los homosexuales asesinados así como el dedicado a los gitanos gaseados, ambos en Amsterdam, cuyo recuerdo se mantiene vivo por los holandeses. Lo mismo puede decirse de los numerosos monumentos que recuerdan a los polacos, los rusos, los serbios o los griegos muertos, a los italianos, a los belgas o a los franceses, a los daneses o a los noruegos. Monumentos que evocan siempre un rechazo perdurable de todo genocidio.

Todos estos monumentos son monumentos a las víctimas por las que nosotros los alemanes hemos de responder, porque como descendientes de la nación de los victimarios tenemos que asumir la responsabilidad política y también la culpa en un sentido moral. Pues, ¿quién ha matado a las víctimas? Naturalmente los victimarios, por lo cual un monumento de los verdugos debería conmemorar de un modo que no deslizara a los victimarios al papel de víctimas.

Hace mucho tiempo había monumentos cristianos de expiación, por medio de los cuales los victimarios pedían perdón en un sentido teológico. Igualmente había monumentos a la vergüenza, que los sediciosos en los municipios urbanos debían erigir como castigo, o como el que el rey de Francia obligó a aceptar al Papa en Roma en el siglo XVII. Ese tipo de monumentos de expiación se han resentido naturalmente de haber sido impuestos por los vencedores y de no fundarse en una decisión libre de los autores. Precisamente este es el cometido del monumento que la República Federal quiere erigir para los inocentes asesinados: debe hacer visible nuestro papel de victimarios para corroborar la legitimación que nos obliga a preservar la dignidad humana, independientemente de todos los criterios de diferenciación.

Como alemanes no podemos asumir el papel de víctimas y construir un monumento al Holocausto como sin duda alguna pueden hacer los judíos en cualquier país del mundo. Es precisamente esta línea divisoria entre un monumento a las víctimas y un monumento de los victimarios

sobre lo que tiene que reflexionar el Parlamento Federal alemán si quiere decidir de un modo políticamente responsable y moralmente inequívoco. Un monumento de los victimarios, que ha de erigirse en un lugar central de Berlín, debe por tanto conservar la memoria de la totalidad del sistema de terror, aun cuando innumerables víctimas fueron burocráticamente seleccionadas e ideológicamente categorizadas en diferentes grupos para —más temprano o más tarde— ser entregadas a la misma destrucción, asesinato o gaseado.

La segunda cuestión que hay que dilucidar estriba en lo siguiente. ¿Nosotros, los alemanes como nación de la que proceden los victimarios, podemos limitarnos a recordar sólo a los judíos muertos, excluyendo a todos los otros que también asesinamos?

No hay que ignorar el peligro de pensar que con un monumento al Holocausto quedan cumplidas todas las obligaciones y efectuado todo el trabajo de duelo. Pero ¿qué queda entonces? Conseguiremos un monumento anti-antisemita y se mantendrá la cuestión de dónde están en nuestro espacio de la memoria los otros asesinados —los millones de seres humanos que fueron muertos a tiros, a golpes, con gas o de cualquier otro modo— ¿pueden ser excluidos éstos del duelo nacional oficial? El monumento al Holocausto, tal y como está planeado, excluye expresamente a todos los no judíos del lugar del recuerdo.

¿Podemos exonerarnos de recordar a los discapacitados mentales gaseados? ¿Podemos librarnos de nuestra obligación excluyendo de nuestro monumento de los victimarios a los gitanos gaseados, para recordar exclusivamente a los judíos gaseados y muertos a golpes? ¿Podemos dejar de recordar a los rusos, polacos, serbios, italianos, franceses, así como a los pertenecientes a otras naciones que, siendo inocentes, fueron asesinados y recordar, como victimarios, sólo a los judíos asesinados? Hay muchos argumentos acertados que insisten en el exterminio de los judíos como algo que destaca, como algo sin parangón o, justificadamente, como algo único. Pero ¿nos compromete este juicio si nosotros, como nación de los victimarios, erigimos un monumento admonitorio en recuerdo de los inocentes asesinados por nosotros? Si ha de erigirse un monumento nacional en Berlín entonces nosotros, como nación de los verdugos, tenemos la obligación de recordar a todos. Y como victimarios no podemos permitirnos establecer una jerarquía de las víctimas. Sin duda, los discapacitados mentales fueron muertos en los mismos coches dotados de cámaras de gas y por los mismos equipos de muerte que los judíos, los gitanos, así como los rusos y otros eslavos más tarde. Desde el punto de vista de los verdugos no se pueden hacer aquí distingos. Al contrario. La muerte basada en criterios raciales e ideológicos no condujo sólo al exterminio de los judíos. Quien ordena

el recuerdo a los inocentes asesinados según los grupos de víctimas se sirve además de esas categorías con las que las SS definieron a sus víctimas para exterminarlas.

En caso de que el Parlamento Federal se decida a recordar sólo a los judíos —en el monumento al Holocausto— y excluya al resto de los millones de asesinados, deberá enfrentarse a las consecuencia que esto conlleva. En caso de estar dispuesto a financiar en este momento sólo un monumento al Holocausto, debe consecuentemente obligarse moral y políticamente, no mañana, sino ya hoy, a autorizar los medios y a anunciar los planes que el recuerdo de los otros grupos de víctimas exige. ¿Acaso no fueron asesinados alrededor de 220.000 personas de la etnia *sinti y romà,* los homosexuales, 100.000 discapacitados mentales, alrededor de 700.000 trabajadores forzados eslavos, y 3,3 millones de prisioneros de guerra rusos, dos millones y medio de cristianos polacos y los pueblos que en términos generales fueron considerados inferiores, o los criminales que no habían cometido un crimen digno de ser castigado con la muerte?

El artículo primero de nuestra Constitución nos obliga a no recordar el pasado sirviéndonos de los criterios nazis, sino a acordarnos de todos los muertos en particular. Tal y como constata sobriamente Salomon Korn «Aun cuando Alemania junto al *Monumento a los judíos asesinados en Europa* erija en un futuro monumentos para todos los grupos de víctimas, faltará al final el monumento en el que se recuerden los crímenes nacionalsocialistas en su totalidad y no bajo criterios proporcionales».

La República Federal pondría en tela de juicio su propia legitimación si para erigir un monumento nacional medio siglo después tomara como criterios los que en aquel tiempo motivaron a los fanáticos de la ideología racista a organizar los asesinatos. Ni muchos monumentos específicos, ni un conjunto de monumentos de recuerdo para cada uno de los grupos de víctimas alcanza a cumplir lo que es indispensable: erigir un monumento admonitorio que englobe la totalidad de los crímenes nacionalsocialistas.